Víctor Sanz

La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez

EUNSA

LA TEORIA DE LA POSIBILIDAD EN FRANCISCO SUAREZ



Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)

ISBN 84-313-1072-3
Depósito legal NA 49 - 1989

Imprime: EUROGRAF, S. L. Trasera Ochoa de Alda, s/n. Pamplona

Printed in Spain — Impreso en España

VICTOR SANZ

LA TEORIA DE LA POSIBILIDAD EN FRANCISCO SUAREZ

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1989



A mis padres

INDICE

PAGINA

INTRODUCCION

La figura de Francisco Suárez ocupa un lugar privilegiado en la historia de la filosofía medieval y la modernidad. Sus *Disputationes Metaphysicae* han sido consideradas la «enciclopedia del escolasticismo»[1], subrayando así la amplísima erudición de que hace gala[2] y la nueva sistematicidad que aporta a la metafísica, que se erige en ciencia filosófica independiente. El éxito de la nueva fórmula lo avala la honda y extensa influencia que la obra suareciana ejerció en las principales universidades alemanas durante el siglo XVII, prolongando hasta Kant sus lejanas repercusiones[3]. No se han escatimado elogios al Doctor

1 ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 127.

2 ITURRIOZ, J., *Fuentes de la metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 37-43, expone una tabla de los autores citados en las *Disputationes*. El primer lugar lo ocupa Aristóteles, que es citado 1.735 veces, a éste sigue Santo Tomás (1.008 veces).

3 Cfr. MESNARD, P., *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez*, en «Archives de Philosophie», 18 (1949), p. 22. Es significativa la afirmación heideggeriana, según la cual «Suárez ist der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat. Descartes ist direkt von ihm abhänging, gebraucht fast durchgänging seine Terminologie», HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1975, p. 112. En torno al influjo de la obra suareciana, puede verse: WUNDT, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1939; PETERSEN, P., *Geschichte der aristotelischen*

Eximio, pero la fama de que goza no ha supuesto siempre un mayor conocimiento de los principales hitos de su especulación filosófica. Como se ha escrito, «Suárez se encuentra tan velado con los brillos de su fama como otros con las nieblas del olvido»[4] ; de Suárez, en definitiva, se conoce más el *quid nominis* que el *quid rei*.

El presente estudio pretende contribuir a que Suárez no sea sólo ese «gran nombre» en la historia del pensamiento cuyo contenido apenas se conoce, o se relega a una serie de citas que vienen constituyendo lugar común al referirse a él. La teoría del posible permite, a mi juicio, dar con una de las claves de la noción suareciana del ente y nos revela el verdadero talante de su metafísica. No hay en la obra del Eximio, propiamente hablando, un tratamiento sistemático de la posibilidad, pero las referencias a lo posible y lo real, aunque no estructuradas temáticamente, se encuentran en varios lugares de su extensa producción filosófica y teológica. El interés del estudio se hace manifiesto al comprobar que el posible se inscribe en la noción misma del objeto de la ciencia primera: «el ente en cuanto ente *real*»[5] . En el desarrollo de esta fórmula aparece la *aptitud* para existir, que constituirá el punto de partida en la dilucidación

Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig, 1921 (repr. Stuttgart, 1964); FERRATER MORA, J., *Suárez et la philosophie moderne*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 68 (1963), pp. 57-69; IRIARTE, J., *La proyección sobre Europa de una gran metafísica. Suárez en la filosofía de los días del Barroco*, en «Razón y Fe», 138 (1948), pp. 229-263.

4 GOMEZ ARBOLEYA, E., *Suárez*, Granada, 1947, p. XIII.

5 *Disputaciones Metafísicas*, 1, 1, 26. A lo largo del trabajo, citaré las *Disputaciones* mediante la abreviatura DM y tres cifras que corresponden a la disputación, sección y parágrafo, respectivamente. Las citas se hacen por la edición de RABADE, S., CABALLERO, S., y PUIGCERVER, A., (ed. Gredos, Madrid, 1960-1966, vols. I-VII), de la que he tomado también la traducción castellana, con ocasionales retoques. El resto de las obras de Suárez se han citado por la ed. de L. Vives, SUAREZ, F., *Opera Omnia*, París, 1856-1859, vol. I-XXIV.

del posible. El ente, para Suárez, significa «la esencia de la cosa que tiene o puede tener el ser». La tensión entre realidad y posibilidad está así presente desde el comienzo. Su peculiar concepción de la esencia y la existencia y su relación entre ambas abre nuevas perspectivas al problema.

En el terreno de las modalidades del ser según el pensamiento del Eximio, no está de más preguntarse si es la posibilidad un modo de ser o, por el contrario, el ser una determinación de lo posible. La respuesta que se dé está en función de lo que se entienda por realidad y ente real. La investigación del ente real nos conduce, como a su origen, a la noción de posible. Instalados en esta nueva perspectiva, se hace imprescindible descubrir la naturaleza última del posible. Para facilitar su estudio he acudido a la comparación con el ente de razón y el *esse obiectivum*. Este constituye uno de los diferentes tipos y modos de ser que, junto con el *esse essentiae*, confieren un sesgo inconfundible a la metafísica suareciana.

La relación entre posibilidad y existencia invierte los términos y el posible pasa a erigirse en fundamento. El par potencia–acto es sustituido por el de posibilidad–realización, donde la existencia se entiende como un modo o posición en la realidad y fuera de las causas. Esta noción devaluada de existencia muestra su precariedad ontológica y da pie al desarrollo en clave de esencia de gran parte de la filosofía moderna a partir de Suárez. En este rápido y necesariamente incompleto bosquejo sobresalen algunos de los aspectos de la ontología suareciana que son objeto de estudio en estas páginas.

La preponderancia de que goza el tema de la posibilidad en la metafísica del Doctor Eximio es algo ya netamente moderno[6]. Suárez no es en esto un pionero, sino que se

6 FAUST,A., *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Heidelberg, 1931, I, p. IX: «mit dem Begriff des possibile logicum, bedingt die Eigenart der modernen Philosophie». Cfr. DEKU, H., *Possibile logicum*, en «Philosophisches Jahrbuch», 64 (1955), pp. 1-21.

inscribe en una tradición de raigambre escotista que entiende los posibles con una consistencia propia, que les hace en cierto modo independientes de Dios. En tal teoría están presupuestas algunas tesis que constituirán las líneas de fuerza de la filosofía moderna. La especulación racionalista del siglo siguiente –en especial Leibniz[7] y Wolff[8]– se encargará de detallar estas tesis que en Suárez se encuentran sólo implícitas. Se comprende así el elogio de Wolff, para quien el Eximio es el más penetrante de los filósofos escolásticos, pues entiende la esencia como el principio básico y más íntimo de la cosa[9].

El empeño por sacar a la luz el trasfondo de la teoría del posible en Suárez constituye una nueva prueba de que la modernidad hunde sus raíces en el pensamiento medieval y sus epígonos. A lo largo de estas páginas no se soslayan frecuentes alusiones al eco que esta doctrina –o sus presupuestos– ha encontrado en diferentes pensadores; no obstante, el principal objetivo que he perseguido es de orden sistemático. Sólo así, en mi opinión, puede fundamentarse toda consideración histórica que pretenda ser rigurosa.

La presente obra constituye el desarrollo y elaboración de un trabajo que fue presentado como tesis doctoral bajo la dirección del Prof. Angel Luis González. A él debo el continuo apoyo y las valiosas sugerencias que me han permitido llevarlo a término. Es justo dejar constancia de mi más sincero agradecimiento.

7 Cfr. ROBINET, A., *Suárez dans l'oeuvre de Leibnitz*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), pp. 191-209.

8 Cfr. BRUFAU, J., *Influencia de Suárez en la Ilustración*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), pp. 65-79.

9 Cfr. WOLFF, Ch., *Philosophia Prima sive Ontologia*, Francofurti 1736 (repr. Hildesheim, 1962), n. 169.

CAPITULO I

LA REALIDAD DE LA NOCION DE ENTE

No se puede abordar con seriedad el estudio de cualquier aspecto de la metafísica suareciana sin comenzar por el análisis del concepto de ente, punto central de su metafísica, como ha sido generalmente reconocido[1] En efecto, el Exi-

1 A modo de ejemplo, véanse los siguientes testimonios: «puesta la concepción tomista del ente, se sigue de ella toda su metafísica», ROIG GIRONELLA, J., *Las directrices fundamentales de la metafísica*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, p. 895; «esta intuición fundamental del 'ente' es la idea generadora de su síntesis metafísica», Id., *La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), p. 189; «es el mismo Suárez quien deduce las conclusiones de su síntesis metafísica a partir de la primera aprehensión del *ser* o *ente*», *ibid.*, p. 198; «el sistema de Suárez se inicia, desde luego, como tantos otros, con una peculiar concepción del ente», GARCIA LOPEZ, J., *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, en «Anuario Filosófico», II (1969), p. 138; «tutta l'opera del Suarez bisognerebbe studiarla alla luce della sua dottrina dell'ente, e allora si vedrebbe che tale dottrine è veramente la chiave di volta del sistema» MORABITO, G., *L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastia», 31 (1939), p. 18; «la predilezione per la concretezza e l'attacamento alla esperienza, che si manifestano nella trattazione di una prima grande questione metafisica: la nozione dell'ente, si riflettano poi in tutte le altre, e determinano le posizioni assunte e difese», GIACON, C., *La Seconda Scolastica*, Milano, 1947, vol. II, p. 233. Por último, S. RABADE, en la edición de las *Disputaciones Metafísicas* que he manejado, afirma:

mio inicia sus Disputaciones preguntándose por el objeto de la metafísica y, una vez fijado el ente en cuanto ente como tal objeto, a él dirige inmediatamente su atención. Por eso, antes de iniciar el estudio de la posibilidad, he juzgado conveniente una breve consideración introductoria acerca del concepto mismo del ente y sus implicaciones más interesantes; se trata, en definitiva, de un primer contacto con los puntos nucleares de la filosofía suareciana, del que no se puede prescindir para una adecuada comprensión del propósito de este trabajo.

Al comienzo de la primera disputación expone el Eximio seis opiniones diferentes sobre el objeto de la ciencia primera. Dos de ellas las rechaza porque abarcan tanto al ente de razón y al ente *per accidens* como al ente real[2]. La tercera sentencia establece que el objeto adecuado de la metafísica es «el supremo ente real, es decir, Dios»[3]; asimismo, la cuarta opinión incluye a Dios dentro del objeto de la metafísica y en la sentencia siguiente también se hace referencia a Dios[4]. El Doctor Eximio se extiende en la explicación de su propia postura acerca de este punto, que queda resumida en la sentencia que afirma que «Dios queda contenido bajo el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado»[5]. En último lugar, y tras rechazar la sexta opinión según la cual el objeto adecuado de la metafísica es la sustancia[6], concluye Francisco Suárez: «Hay que decir, por tanto, que el ente en cuanto ente real es el objeto adecuado de la

«Y si tuviéramos que elegir el elemento o concepto, cuyo despliegue y consecuencias se convierte en el sistema íntegro y coherente, lo encontraríamos sin duda en el concepto de ser», ed. cit., vol I, p. 18.

2 Cfr. DM, 1, 1, 2-7.

3 DM, 1, 1, 8.

4 Cfr. DM 1, 1, 14 y 18.

5 DM 1, 1, 11.

6 Cfr. DM, 1, 1, 21-23.

metafísica»[7].

Tras esta disputación introductoria, pasa el Eximio a precisar la noción de ente. Es una tarea que lleva a cabo, como es sabido, en la disputación siguiente, donde se propone «explicar la cuestión de qué es el ente en cuanto ente»[8]. En este proceso de delimitación del contenido y propiedades del objeto de la metafísica, son fundamentales dos distinciones que Suárez adopta: la primera de ellas tiene lugar entre el concepto formal y el concepto objetivo, la segunda entre el ente tomado como participio y el ente tomado como nombre[9].

1) *Concepto formal y concepto objetivo del ente*

La distinción entre concepto formal y concepto objetivo la considera Suárez «vulgar» y, como tal, la da por sentada[10]. Sin duda, era comúnmente aceptada entre sus contemporáneos[11], aunque contrasta esta aparente sencillez con

7 DM, 1, 1, 26. Otras fórmulas que emplea Suárez para designar al objeto de la metafísica son las de «ens in quantum ens» (DM, 1, 3, 1) y «ens ut sic» (DM, 1, 1, 26).

8 DM, 2, proemium.

9 DOYLE, J., P., *Suarez on the reality of the possibles*, en «The Modern Schoolman», 45 (1967-68), p. 34, subraya la importancia de estas dos distinciones: «it is necessary to consider two distinctions used by Suarez which were common in his time and were destined to play a leading role in shaping future scholastic thought».

10 DM, 2, 1, 1: «Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi».

11 Cfr. CRONIN, T. J., *Objective being in Descartes and Suarez*, Roma, 1966, pp. 34-36. El autor cita diversos textos de la *Ratio studiorum* de 1599, de Toledo y de Fonseca, que permiten deducir el carácter de lugar común que la distinción tenía en la época de Suárez.

la amplia bibliografía que ha suscitado la cuestión[12]. Se comprende el interés del tema, puesto que el fin que Suárez persigue no es otro que «explicar el concepto objetivo del ente en cuanto tal, según toda su abstracción, a la que debe, según dijimos, ser el objeto de la metafísica»[13]. En suma, la distinción entre el concepto formal y el objetivo resulta decisiva en la metafísica del Eximio en cuanto que, establecida al comienzo de su discurrir filosófico, lo determinará en gran medida.

Concepto formal es para Suárez «el acto mismo o, lo que es igual, el verbo por el que el entendimiento concibe una cosa o razón común», mientras que concepto objetivo se llama a «la cosa o razón que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal»[14]. El concepto propiamente dicho es el concepto formal, pues es siempre algo verdadero y positivo, singular e individual, por ser producido por el entendimiento e inherente a él[15]. De acuerdo con algunos textos, puede decirse que el Eximio

12 Véanse, entre otras, las siguientes obras: CRONIN, T. J., *Objective being in Descartes and in Suarez*, Roma, 1966, pp. 78-89; ELORDUY, E., *El concepto objetivo en Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 335-423; GIACON, C., *La Seconda Scolastica*, II, Milano, 1947, pp. 231-237; GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae», di F. Suarez*, Milano, 1969, pp. 61-74; HELLIN, J., *El concepto formal en Suárez*, en «Pensamiento», 18 (1962), pp. 407-432; PECCORINI, F.L., *Suarez's struggle with the problem of the one and the many*, en «The Thomist», 36 (1972), pp. 456-468; RIVA, F., *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 71 (1979), pp. 686-699; SEIGFRIED, H., *Wahrheit un Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967, pp. 94-117; NEIDL, W.N., *Der Realitätsbegriff des F. Suarez nach den «Disputationes Metaphysicae»*, München, 1966, pp. 64-110.

13 DM, 2, 1, 1.

14 *Ibid.*

15 Cfr. *ibid.*

identifica concepto formal y acto de entender[16]; es éste un tema en el que, sin embargo, no podemos entrar, porque nos alejaría de nuestro propósito.

La consideración del concepto formal se orienta desde el inicio a subrayar su unidad. Así, sostiene que «el concepto formal propio y adecuado del ente en cuanto tal es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos de las otras cosas y objetos»[17]. En una larga exposición prueba su tesis con diversas razones y explica así el papel que el entendimiento desempeña en la constitución del concepto formal: «lo mismo que nuestra mente, al conocer precisamente aspectos que en la realidad no se distinguen, distingue en sí realmente sus propios conceptos formales, del mismo modo, en sentido inverso, al confundir y unir las cosas que en la realidad se distinguen, en cuanto que son semejantes, reduce a unidad su concepto (*unit conceptum suum*), formando en realidad, y según la razón formal, uno solo; éste es el modo conforme al cual se conciben los entes mediante dicho concepto formal del ente. En efecto, la mente los aprehende a todos únicamente en cuanto son semejantes en la razón de ser y, en cuanto tales, forma una

16 Véase, por ejemplo, esta categórica afirmación que se encuentra en el tratado *De Anima*, 3, 5, 9 (ed. Vives, vol. III, p. 633): «verbum neque est species impressa, neque distinctum aliquid ab actu intelligendi; est ergo actus ipse»; asimismo: «per omnem actionem cognoscendi producitur verbum vel aliquod illi proportionatum quod realiter et formaliter est ipse actus cognoscendi» (*ibid.*, 3, 5, 7; ed. Vives, III, p. 632). Sobre este tema *vid.* HELLIN, J., *El concepto formal según Suárez*, en «Pensamiento», 18 (1962), p. 432. Pueden servir de resumen las siguientes palabras de RIVA, F., *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 71 (1979), pp. 689-690: «Per quanto riguarda l'entità psicologica del concetto, da cui dipenderà poi il suo valore gnoseologico, la tesi di Suarez è che il *verbum* si identifica con lo stesso atto intellettivo». Y subraya a continuación la importancia de esta doctrina en el proceso del conocimiento (cfr. pp. 691-699).

17 DM, 2, 1, 9.

imagen única que, en una sola representación formal, expresa lo que es, y esta imagen es el concepto formal; por consiguiente, aquel concepto es en absoluto uno realmente y en su razón formal, prescindiendo, en virtud de ella, de los conceptos que representan más distintamente los entes particulares o sus razones»[18].

Parece clara una función unificadora del entendimiento operando sobre los propios conceptos formales para constituir el concepto formal del ente. Así lo ha visto también Peccorini[19], quien señala cómo la «básica unidad del concepto de *ens* depende exclusivamente de un proceso lógico que (...) está enteramente desconectado de los objetos reales»[20].

Por lo que respecta al concepto objetivo, se dice concepto «por denominación extrínseca del concepto formal, por medio del cual decimos que se concibe su objeto»[21]. A diferencia del formal, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva, afirma Suárez; a veces puede ser algo singular e individual, pero otras, en cambio, es una cosa universal, confusa o común[22]. La unidad del concepto objetivo del ente queda salvaguardada una vez que se ha

18 DM, 2, 1, 11.

19 PECCORINI, F.L., *Suarez's struggle with the problem of the one and the many*, en «The Thomist», 36 (1972), pp. 457-458: «The formal concept of *ens*, according to this is nothing else but the mental unification of the direct formal concepts of all singular things compared to each other as to their fundamental likeness. This is what suarezians call *abstractio confusiva*». Y cita en nota el texto DM, 2, 1, 11. Más adelante afirma: «He figures that if all generalization takes place through formal concepts perfectly ones, the generalization which results in the conception of ens –which differs from all others in extension only, not in quality– must do exactly the same. Consequently, the formal concept of *ens* is one» (p. 460).

20 *Ibid.*, pp. 456-457.

21 DM, 2,1,1.

22 Cfr. *ibid.*

establecido la unidad del concepto formal, pues «a un solo concepto formal corresponde necesariamente un solo concepto objetivo; mas como se demostró que sólo hay un concepto formal del ente, es necesario que se dé un solo concepto objetivo»[23].

Es el concepto objetivo del ente lo que verdaderamente interesa a Suárez, pues no debe olvidarse que lo ha identificado con el objeto de la metafísica.[24] La consideración del concepto formal, con especial referencia a su unidad, se orienta precisamente a sostener la unidad del concepto objetivo, dada la intrínseca relación entre uno y otro.[25] Esta relación es tal que, de acuerdo con la definición del concepto objetivo como el objeto mismo en cuanto conocido o aprehendido mediante el concepto formal, puede Suárez concluir que «por tanto, si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno»[26].

23 DM, 2, 2, 3.

24 Cfr. DM, 2, 1, 1, citado *supra*, n. 13.

25 GARCIA LOPEZ, *art. cit.*, p. 140, tras exponer la tesis suareciana de la unidad del concepto formal, añade: «Conviene recoger, ya inicialmente, esta decisión de Suárez en defender la unidad del concepto formal del ente. Ella rima perfectamente con todo lo que dirá después». PECCORINI, *art. cit.*, p. 457: «there is a close relationship between the formal and the objective concepts. The former gets specified by the latter at the production of which it is entirely aimed. It would be outright unconceivable, therefore, that an objective concept perfectly one should terminate a formal concept that would not be as perfectly one itself; and, vice-versa, a perfectly one formal concept can give rise only to a perfectly one objective conception». Cfr. *ibid.*, p. 459. El mismo Suárez pone de manifiesto esta estrecha relación al afirmar: «qui negant dari unum conceptum formalem entis consequenter etiam negant dari objectivum» (DM, 2, 2, 4).

26 DM, 2, 2, 3. Cfr. DM, 2, 2, 8. GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico*, Milano, 1969, subraya la correspondencia intencional e inmediata entre concepto formal y objetivo, señalando que no hay entre ellos un «hiato» gnoseológico, sino un nexo intencional, y

Dejamos aquí esta primera distinción, una vez que se ha subrayado la unidad del concepto objetivo del ente, para considerar la segunda de las divisiones propuestas por Suárez, que incide más directamente en el tema que nos ocupa.

2) *Ente como nombre y ente como participio*

La distinción entre *ens nominaliter* y *ens participialiter* tampoco constituye una novedad introducida por Suárez. Ya Cayetano expone en una de sus obras[27] la doctrina de los que en su tiempo distinguían el ente como nombre del ente como participio, afirmando que sólo el primero es predicado «quidditative et intrinsece de omnibus». El propio Cayetano sostiene que el *ens participialiter* es el que es trascendente y se divide en diez predicamentos. Conocida también, y bien diversa de la de Cayetano, es la doctrina de Silvestre de Ferrara, quien observa ante todo que tanto el ente tomado como nombre cuanto el ente tomado como participio significan siempre *quod habet esse* y, por tanto, implican en sí el ser (*esse*), aunque lo significan de modo distinto. Concluye el Ferrariense afirmando que, una vez considerado que el *esse* está implicado en uno y otro término de la división, el *ens nominaliter sumptum* es el ente que se predica esencialmente de todos y se divide en las diez categorías[28]. Por último, un contemporáneo del Exi-

lo asemeja al ser formal cartesiano: «Concetto obiettivo è la *res ipsa in quanto intenzionata del concetto formale*, la realtà pensata in corrispondenza al concetto formale, in quanto lo consustanzia. Si può paragonare all'essere formale cartesiano, ma senza dualismo, assente nel Suarez e motivo della unità data, originaria tra essere e pensiero» (p. 62).

27 THOMAE A VIO, CAIETANI, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*, Taurini (Marietti), 1934, pp. 87-89 y 92.

28 F. DE SYLVESTRIS, FERRARIENSIS, *Summa contra Gentiles D. Thomae Aquinatis*, in I, super cap. 25; ed. Antuerpiae,

mio que ejerció una influencia notable en su pensamiento, Pedro de Fonseca, establece que el ente en cuanto significa la esencia «se predica de todas las cosas y sus diferencias»[29].

Como puede apreciarse, la división entre el *ens ut nomen* y el *ens ut participium* estaba ya establecida en la época de Suárez y era comúnmente empleada por casi todos los autores, aunque no con el mismo significado[30].

Suárez inicia el tratamiento del tema exponiendo la opinión de Avicena, que «está fundada en la significación de la palabra *ente*, que se deriva del verbo *ser* y es su participio»[31], y la de Escoto, quien afirma que «ente no sólo significa lo que es actualmente, o existente, sino lo que es en acto o potencia»[32]. La introducción de la distinción entre ente como nombre y ente como participio, dice Suárez, está justificada para evitar la equivocidad al hablar del ente y la expone así: «el ente, como se ha dicho, a veces se toma como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de ser como ejercido, siendo lo mismo que existente en acto; otras veces, en cambio, se toma como nombre que

1568, p. 21 rb - 22 va.

29 FONSECAE, P., *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Libros*, in IV, c. 2, q. 2, sect. 2 (ed. G. Olms, Hildesheim 1964, repr. de la ed. de Colonia 1615), col. 741; cfr. col. 739-740. Acerca de la influencia que ejercieron Fonseca y otros filósofos jesuitas en la doctrina de Suárez, vid. GIACON, C., *La Seconda Scolastica*, Milano, 1947, vol. II, pp. 25-30, 49-66 y 196-199.

30 Para una exposición más amplia de esta distinción, puede verse MARC, A., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, en «Archives de Philosophie», 10 (1933), pp. 1-144, donde examina las posiciones de SUAREZ, CAYETANO y SILVESTRE DE FERRARA. Véase también FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, pp. 623-629, quien sostiene la filiación aveciniana de los seguidores de Alberto Magno en su distinción entre *ens verbaliter* y *ens nominaliter*.

31 DM, 2, 4, 1.

32 DM, 2, 4, 2.

significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener el ser *(esse)*, y puede decirse que significa el mismo ser, no en cuanto ejercido en acto, sino en potencia o aptitud»[33].

Tenemos ya fijada la definición de uno y otro término: el ente como nombre significa la esencia de la cosa que tiene o puede tener el ser, mientras que como participio significa el acto de ser como ejercido, o existente en acto. No se ha de olvidar que, como señala un poco más adelante, se está refiriendo al ente tomándolo como ente real.[34] Para aclarar su posición pone el ejemplo de *viviente,* que «en cuanto es participio, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales»[35].

Le parece evidente esta distinción, hasta el punto de que incluso los autores que la niegan en sus palabras la admiten en realidad, «pues lo mismo es decir que el *ente* significa a veces una cosa existente en acto, y otras veces sólo en potencia, que decir que unas veces se toma como participio y otras como nombre o, como dicen otros, participial y nominalmente»[36].

33 DM, 2, 4, 3.

34 *Ibidem*: «Rursus constat ex communi usu *ens*, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non». Cfr. DM, 2, 4, 12.

35 *Ibidem.*

36 *Ibidem*. De acuerdo con este texto, podría establecerse la siguiente equivalencia: *ens in vi nominis sumptum = ens in potentia* y *ens in vi participii sumptum = ens in actu*. Según SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967, así entienden los adversarios de Suárez las diversas significaciones de la palabra «ens» y añade que «Suarez lehrt zwar ausdrücklich, dass das ens in vi participii sumptum dasselbe ist wie das ens actu existens; aber deshalb muss man nicht annehmen, dass das ens in potentia» (p. 114). Debe notarse que el texto de Suárez que he citado no es definitivo; para completarlo es preciso acudir al doble sentido que puede tener la división de ente en acto y ente en potencia, que

Estudiaremos en primer lugar el ente como participio. Significa éste el acto de existir como ejercido y es lo mismo que existente en acto. Esta primera significación del ente se toma del verbo *sum*, considerado en absoluto[37]. Esto hace que en las proposiciones de segundo adyacente, el verbo «ser» nunca se desvincula del tiempo: al establecer *Adán es*, implícitamente se afirma que *Adán es un ente*, ya que –afirma Suárez– este verbo tiene implicado en sí su propio participio; es decir, la resolución de la proposición de segundo adyacente *Adam est* sólo es posible mediante la inclusión implícita del participio del verbo *sum*, que es justamente lo que permite predicar del sujeto la existencia.

Ente en acto, dice en otro lugar, es lo mismo que ente como participio[38]. Todo esto se deduce de las explicaciones dadas anteriormente, de modo especial la unidad del concepto formal y del concepto objetivo del ente, común a todos los existentes, que permite, por tanto, que convengan en el ser actual. Y no hay otro modo de explicar la razón de ente, ni puede ésta consistir en otra cosa, concluye Suárez[39].

El ente como participio da al *ente real* –pues esta división se establece en el seno del *ens in quantum ens reale,* objeto de la metafísica– una significación más contraída[40]. Otra interesante precisión que hace el Eximio es que el ente participial no es un predicado esencial, excepto en el caso de Dios[41]; por lo que se refiere a las criaturas, el ente como

trataré más adelante.

37 *Ibidem*: «prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi *sum*, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat».

38 DM, 2, 4, 12: «ens in actu idem esse quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam».

39 Cfr. DM, 2, 4, 4.

40 DM, 2, 4, 9,: «*ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum».

41 DM, 2, 4, 13: «*ens*, ut actualem dicit existentiam et significatur

participio no se predica quiditativamente de ellas, ya se suponga que la existencia se distingue realmente de la esencia o no; el existir, por tanto, no compete a la esencia de las criaturas, pues puede ser dado o quitado[42].

En resumen, podemos decir que ente como participio es lo mismo que existente en acto y, por lo tanto, significa el ente real de modo más contraído. Por último, se predica esencialmente de Dios, pero no de las criaturas[43].

Respecto al segundo término de la distinción, se ha visto que el ente como nombre significa formalmente la esencia que tiene o puede tener el ser y significa, por tanto, el mismo ser, pero en potencia o aptitud. Frente al ente como participio, que expresa el acto de existir, el ente como nombre significa directamente la esencia e indirectamente la existencia en potencia, no en acto.

Insiste el Eximio en la primacía del ente como nombre, ya que «no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no: es el sentido en que la metafísica considera al ente, el cual de este modo se divide en diez predicamentos. Ahora bien, el ente en esta significación no conserva el

per participium essendi, absolute non sit praedicatum essentiale, nisi in solo Deo»; cfr. DM, 2, 4, 14.

42 Cfr. *ibidem*.

43 Esta afirmación suareciana abre la puerta a un «contingentismo absoluto», en cuanto que el ente en acto se predica de Dios y sólo –como veremos en seguida– el ente como nombre, que «significa el mismo ser en potencia o aptitud» (DM, 2, 4, 3), se predica esencialmente de las criaturas. Ese poder «conferir o arrebatar el ser a las criaturas», que Suárez esgrime como argumento definitivo que elimina la predicación del ente como participio respecto de las criaturas, no distingue entre las sustancias espirituales y las materiales. Así lo ha observado FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, pp. 28-29. Es sugerente el texto de E. de HARCLAY ahí citado: «Omnis creatura potest non esse et nulla, quantum est ex parte sui, est necesse esse nec determinat sibi esse. Dico ulterius quod omnis creatura aequaliter et aeque potest non esse. Ita angelus sicut rana» (en p. 29).

valor de participio (...), en consecuencia es necesario que el *ente* en esta segunda significación se tome con valor de nombre»[44]. El ente como nombre mira, pues, principalmente a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, al margen de su existencia y aunque no la posean. Ya desde estos primeros textos se aprecia el camino que va a seguir el estudio del *ens in quantum ens reale* objeto de la metafísica, pues como añade después, «por lo mismo que el ente no significa la actual entidad y existencia, no se toma como participio, sino como nombre verbal»[45].

Según lo visto hasta aquí, es preciso desterrar de la noción de ente como nombre la significación de la existencia o entidad actual. Ello no quiere decir, sin embargo, que el ente como nombre sea lo mismo que el ente en potencia. Si bien esta conclusión podría deducirse de los primeros textos en los que expone Suárez la división participial y nominal del ente[46], no se ajusta –como ya hice notar– a la doctrina definitiva del Eximio. Este, efectivamente, observa que «el ente tomado con valor de nombre no significa el ente en potencia, en cuanto se opone privativa o negativamente al ente en acto, sino sólo significa el ente en cuanto expresa precisivamente la esencia real, lo cual es muy distinto»[47]. La primera razón que aduce es que el ente considerado nominalmente no añade una negación o privación, que sería la negación o privación de existencia actual y que es, justamente, la que añade el ente en potencia. En segundo lugar, si se identifica al ente como nombre con el ente en potencia, no puede afirmarse de Dios y de las criaturas, ya que «el ente con valor de nombre es común a Dios y a las criaturas, y puede afirmarse verdaderamente de Dios; en cambio, el ente en potencia de ningún modo puede

44 DM, 2, 4, 3.

45 *Ibidem.*

46 Cfr. DM, 2, 4, 3; cit. *supra*, n. 33.

47 DM, 2, 4, 11.

predicarse de Dios»[48].

Ha aparecido en la descripción del ente como nombre la noción de esencia real, que constituye una de las claves que nos permitirá introducirnos en la doctrina de la posibilidad. El ente como nombre expresa la esencia real; esta afirmación justifica la prioridad metafísica de la significación nominal del ente en el sistema suareciano, que se articula en torno a la noción de esencia real.

La esencia real es lo significado directamente por el *ens ut nomen*[49]. Según una caracterización negativa, no significa ni el ente en potencia –en cuanto se opone negativa o privativamente al ente en acto– ni el ente en acto, y no es ficticia o quimérica, como afirma en otros lugares[50]. Positivamente, la esencia real consiste en ser «verdadera y apta para existir realmente»[51]. La aptitud se diferencia de la potencia en que no añade la negación de carecer de existencia actual, que era lo que impedía identificar al ente como nombre con el ente en potencia.

En la determinación positiva de la esencia real, lo último y definitivo que se puede decir es que «esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente»[52]. En esta aptitud es en lo que propiamente consiste. Debe tenerse en cuenta que, aunque es una *aptitud para* ser o existir realmente, la esencia real más bien debe considerarse, precisivamente, como algo neutro, indiferente al ser actual[53]. Lo

48 *Ibidem.*

49 DM, 2, 4, 9: «*ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo»; cfr. DM, 2, 4, 5.

50 Cfr. DM, 2, 4, 5; 2, 4, 7; 3, 2, 4; 2, 5, 16.

51 DM, 2, 4, 5.

52 DM, 2, 4, 7.

53 DM, 31, 6, 23: «ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipimus ut indifferentem ad esse vel non esse actu; quae indifferentia non est per modum abstractionis negative, sed praecisivae».

propio y esencial de todo ente, aunque no exista, es tener esencia real, afirma Suárez[54]. La esencia real es así anterior a toda ordenación al ser; ésta, si se da, es posterior y no supone en la esencia una diferencia digna de notar, ya que «una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir, que antes no tenía»[55]. El contenido propio y peculiar de la esencia, aquello en lo que ésta consiste, es la *aptitud*, que además posee de suyo, y con relación a la cual la existencia se muestra como algo extrínseco, posterior.

Con esta caracterización de la esencia real no es difícil comprender la preeminencia del ente como nombre en el sistema suareciano. El Eximio ha seguida un proceso de indeterminación positiva –si puede decirse así– del concepto del ente como nombre, de modo que no lo contraiga ni la negación o privación que supone el ente en potencia, ni la determinación positiva del ente en acto o ente como participio[56]. En la relación entre ente y esencia real se llega a apreciar una identificación entre ellos, pues no se limita

54 DM, 2, 4, 14: «habere essentiam realem convenit omni enti reali estque illi maxime essentiale; ergo ens sub praedicta ratione est praedicatum essentiale. Praeterea, esse ens hoc modo convenit creaturae, etiamsi non existat».

55 DM, 6, 4, 9.

56 COURTINE, J., F., *Le statut ontologique du possible selon Suarez*, en «Cuadernos salamantinos de Filosofía», VII (1980), p. 250: «La pure vox 'ens', en sa simplicité (*incomplexe*), n'indique aucune détermination ou contraction de ce genre, mais l'indétermination est ici *positive*, ella définit une sphère autonome, une entité spécifique dont la réalité possible ou la possibilité réale est in deçà de l'alternative de *l'esse in actu* et de *l'esse in potentia*». La primacía que se concede a la acepción nominal del ente aleja al metafísico de la consideración del ser como acto o existencia. Suárez tratará de suplir esta ausencia con su teoría de la distinción de razón entre esencia y existencia. Es, sin embargo, en esta segunda disputación y a propósito de la distinción entre ente como nombre y ente como participio donde se fragua la noción suareciana del ente, que presidirá su entera especulación metafísica.

Suárez a referirse a la esencia como el contenido o constitutivo del ente (*id quod habet essentiam realem*), sino que afirma en algunos textos que el ente «significa formalmente» o «expresa precisivamente» la esencia real[57], en otros lugares denomina a la esencia de la criatura un ente real[58], o –como ocurre en el título de una sección– los considera sinónimos[59]. Gilson, que es quizá quien más ha insistido en la calificación de esencialismo a la metafísica suareciana, sitúa la identificación entre ente y esencia en el comienzo del itinerario filosófico del Eximio[60]. Contra esta acusación han reaccionado algunos defensores de Suárez, que han postulado «una filosofía existencialista en Suárez, en el más riguroso sentido de la palabra»[61], o admiten que «profesa un existencialismo escolástico, aunque especial y no exento de originalidad»[62], llegando incluso a afirmar

57 Véase, por ejemplo, DM, 2, 4, 3: «interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei, quae habet vel potest habere esse» y DM, 2, 4, 11: «intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia (...), sed significare ens ut praecise dicit essentiam realem».

58 Cfr. DM, 31, 2, 10 y 11.

59 DM, 31, 3: «Sectio III. Quomodo et in quo differant in creaturis ens in potentia et in actu, seu essentia in potentia et in actu».

60 Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona 1979, pp. 158-159.

61 ALCORTA, J., I., *Problemática de la existencia en Suárez*, en «Revista de Filosofía», 7 (1948), p. 696. En este mismo sentido escribe ROIG GIRONELLA, J., *Las directrices fundamentales de la metafísica*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, p. 885: «se dice que en oposición al idealismo y al existencialismo de Hegel, el existencialismo parte de la existencia concreta, dada así en la experiencia. Pero quizá no se advierte que Suárez hace lo mismo en su metafísica: parte de la aprehensión del existente singular. En esto, Suárez y el existencialismo coinciden».

62 HELLIN, J., *La existencia es lo principal en el ente* en «Pensamiento», 13 (1957), p. 36. GOMEZ CAFFARENA, J., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en

que la filosofía de la existencia «en ciertos aspectos puede interpretarse como *Vuelta a Suárez*»[63]. No es mi intención entrar en la polémica, y mucho menos en lo que ésta tiene de adjudicación de etiquetas; sólo quiero hacer notar que esta corriente que pretende interpretar la metafísica suareciana en clave existencial ha surgido, por contraposición a la crítica esencialista, como una actitud de contrarréplica, actitud que, en sí misma, puede resultar en ocasiones un tanto forzada.

Una vez que Suárez ha expuesto los dos miembros de la distinción, se pregunta si esta doble significación del ente –como nombre y como participio– es equívoca o análoga, es decir, si a uno y otro miembro le corresponde o no un concepto común que se denomine *ente*, sin más, y en cuyo seno se establezca dicha distinción[64]. En la solución al problema responde Suárez que «el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ente que divida a una razón o concepto común, sino que significa el concepto de ente más o menos preciso»[65]; se trata, sigue diciendo, de «una doble significación inmediata, por la que significa o el ente que prescinde de la existencia actual, o el ente que existe en acto»[66]. No hay, por tanto, un concepto común, más amplio, que comprenda ambos términos de la distinción.

A pesar de las declaraciones explícitas de Suárez en contra de un concepto común al ente como participio y como nombre, la exposición de su pensamiento deja entrever, a mi juicio, que es la acepción nominal la que constituye la razón común de ente. En primer lugar, habla el Eximio de un significado prevalente que con el paso del tiempo se ha

«Pensamiento», 15 (1959), p. 148: «podemos incluso hablar con razón de un 'existencialismo' peculiar suyo».

63 SANTOS, D., *Objecto da metafisica em Suárez*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, p. 921.

64 Cfr. DM, 2, 4, 8.

65 DM, 2, 4, 9.

66 *Ibidem*.

desviado del ente como participio al ente como nombre[67]. Es esta acepción del ente como nombre la que se divide en ente en acto y ente en potencia, mientras que el ente como participio sólo significa el ente en acto[68]. Aunque insiste de nuevo en que tanto el ente como nombre cuanto el ente como participio significan la razón de ente, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, se concluye que la mayor amplitud del ente como nombre hace de éste la *ratio communissima entis*: «la razón comunísima de ente, significada por esta palabra considerada con valor de nombre, es esencial y se predica quiditativamente de sus inferiores»[69]. Esta razón común de ente significa la esencia real, precisión hecha de la existencia actual, y comprende el ente posible (esencia real sin existencia actual) y el ente actual o ente como participio (esencia real con existencia actual) que, a su vez, se divide en ente necesario y ente contingente[70].

El análisis de las diferentes divisiones que Suárez establece en la segunda de sus *Disputationes* nos ha conducido a la razón común de ente, que es el ente tomado en su acepción nominal, al que se puede aplicar el adjetivo que el Eximio emplea para calificar el objeto de la metafísica: «ente en cuanto ente *real*». Esta realidad del ente, como se ha visto, le viene de la esencia real, consistente en la aptitud para existir, y no de la existencia, pues una esencia es real con tal de que posea esa aptitud, aunque no exista. El término *real* se desliga así de la existencia, sin que esto equivalga a negarla expresamente: prescinde de ella. Hemos sentado las bases de la teoría suareciana del ente, sobre las que construirá todo su sistema metafísico, y estamos, pues, en disposición de introducirnos en su doctrina de la posibi-

67 *Ibidem*: «Primo enim *ens* significasse videtur rem habentem esse reale et actuale, tamquam participium verbi essendi; inde vero translata est illa vox ad praecise significandum id quod habet essentiam realem».

68 Cfr., DM, 2, 4, 12.

69 DM, 2, 4, 13.

70 Cfr. GARCIA LOPEZ, *art. cit.*, p. 145.

lidad, partiendo de la distinción entre ente en acto y ente en potencia.

CAPITULO II

POTENCIA Y POSIBLE

En el seno del ente como nombre, que consituye la *ratio communissima entis*, es donde se sitúa la división de ente en acto y ente en potencia[1].

Ya en el *Indice de la Metafísica de Aristóteles* se había referido Suárez a esta distinción, señalando el doble sentido que puede tener, pues «una cosa es dividir el ente en potencia o en acto, y otra distinta dividir el ente que es potencia o que es acto»[2]. La primera, sigue diciendo, es una división en diversos estados o modos de ser del mismo ente y no en entes esencialmente distintos, mientras que la segunda división se hace según las razones esenciales de los entes, bien existan en acto o en potencia. Los dos sentidos de potencia que se deducen de este texto son tratados en lugares diferentes de las *Disputationes*, como tendremos ocasión de comprobar. Pero antes de entrar en el estudio de los dos sentidos de potencia, expondré brevemente la división de ente en acto y ente en potencia.

En el capítulo precedente hemos visto que Suárez equipara ente en acto y ente como participio, pues la razón de esta acepción del ente consiste en ser algo que existe en acto, o que tiene realidad actual, o que posee el acto real de

1 DM, 2, 4, 12: «*ens* praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia».

2 *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, lib. IX, proemium.

existir[3]. El sentido propio y estricto de real es el de ente en acto, afirma en diferentes pasajes[4]. Es también la acepción originaria del término que sólo en un segundo momento dio paso a la acepción más amplia de real expresada por el ente como nombre[5]. En apoyo de este sentido estricto de real pueden citarse aquellos textos en los que se afirma que el ente en acto y el ente en potencia «se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto»[6], afirmación que habrá de ser matizada más adelante. Por su parte, el ente en potencia no equivale, sin más, al ente como nombre, pues añade la negación de carecer de existencia actual y se opone privativa o negativamente al ente en acto. Así como este último contrae positivamente al ente como nombre, el ente en potencia lo contrae o determina de modo negativo. El carácter propio y amplísimo de la voz «ente» no es, pues, expresado por ninguna de estas dos nociones, sino por el ente como nombre o ente real. Este expresa de modo adecuado la voz incompleja «ens», señala Suárez, mientras que el ente en potencia se significa sólo mediante términos compuestos como *ens possibile*, *ens in potentia* y otros semejantes[7].

La oposición entre ente en acto y ente en potencia como ente y no ente absoluto es, en efecto, una afirmación rotunda que no deja lugar a dudas, pero que es preciso situar

3 Cfr. DM, 2, 4, 4.

4 Cfr. DM, 31, 2, 2; 31, 2, 10.

5 Cfr. DM, 2, 4, 9, citado en n. 66 del capítulo I.

6 DM, 31, 3, 1. Cfr. DM, 31, 3, 8; 31, 6, 22; 31, 3, 6.

7 Cfr. DM, 2, 4, 12. Aunque el Eximio no afirme explícitamente que la sola voz «ens» es expresada adecuadamente por la significación del ente tomado como nombre, todo parece indicar que así es, y la división del ente que –a partir de los textos suarecianos– se ha expuesto en el capítulo precedente lo confirma. La distinción entre términos complejos e incomplejos opone al *ente* (=ente como nombre o ente en cuanto ente real o ente en cuanto tal) el *ente en acto* (= ente como participio; determinación positiva) y el *ente en potencia* (determinación negativa).

en su contexto. Para ello tendremos que adentramos en la doble significación del ente en potencia, a la que alude Suárez en un texto ya citado del *Indice de la Metafísica de Aristóteles*; sólo así puede hacerse compatible la tesis de la oposición contradictoria entre acto y potencia con la división suareciana del ente real, según la cual también el ente en potencia es real, por cuanto se incluye en el ente como nombre. Pero aquí el Eximio entiende *real* en sentido amplio, es decir, como *apto para existir*, que encuentra su límite negativo en lo ficticio y quimérico y en la nada absoluta. Es, justamente, el sentido de real que expresa la esencia real y que afecta directamente a la descripción del ente objeto de la metafísica –*ens in quantum ens reale*–, pues consiste éste en «lo que tiene esencia real». El sentido de real se ha trasladado del acto a la aptitud. En la búsqueda de la resolución última de tal aptitud aparece en todo su tenor la distinción entre potencia y posible, que corresponde, como veremos, al doble sentido del ente en potencia.

Los dos sentidos de potencia son denominados en la terminología suareciana potencia predicamental y potencia trascendental. En el prólogo a la disputación 43 es donde establece el Eximio esta división de la potencia, con referencia explícita a Tomás de Aquino[8]. Del sentido predicamental trata en la citada disputación, mientras que la potencia tomada trascendentalmente se considera en la disputa-

8 DM, 43, proem.: «ut enim notavit D. Thom., Opusc. 48, c. 3 de Qualit., potentia uno modo sumi potest transcendenter, alio modo praedicamentaliter, seu quatenus est species cuiusdam praedicamenti». Debe notarse, como señala M.-D. PHILIPPE, *L'Etre*, II, Paris, 1973, pp. 419-420, que Suárez remite aquí al opúsculo número 48, que él creía de Santo Tomás, pero que hoy día es considerado espúreo. Véase ROSSI, G.F., *Gli opuscoli di S. Tommaso d'Aquino*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 30 (1953), pp. 217, 372 y 389, donde recoge la selección de la edición Piana y la de Mandonnet. Del mismo autor, cfr. también *Antiche e nuove edizioni degli opuscoli di S. Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità* en «Divus Thomas», (Piacenza), 32 (1955), pp. 3-73, especialmente las pp. 68-71.

ción 31. La denominación que el propio Suárez emplea es equivalente a la de potencia subjetiva y potencia objetiva y, como veremos, también se llama potencia objetiva a la potencia trascendental, aunque, en lo que me ha sido posible investigar, la denominación de «potencia subjetiva» sólo se encuentra en un texto de las *Disputationes*[9]. Es una división cuyos conceptos, según apunta Hödl[10], se deben a la influencia de la filosofía de Enrique de Gante, especialmente el concepto de *potentia obiectiva* –en terminología de Enrique, *possibile obiective*–, noción clave de su ontología. Para Enrique de Gante posible subjetivo es el posible material y se diferencia del posible terminativo o posible formal[11], pero no hay entre ellos una distinción *in re*, sino sólo intencionalmente[12]. Esta doctrina de Enrique de Gante será de capital importancia a la hora de plantearse el tema de

9 Cfr. DM, 31, 3, 3. La denominación más corriente es la de «potencia receptiva»; cfr. DM, 31, 3, 5 y 31, 3, 6.

10 HÖDL, L., *Neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis in Schul- und Einflussbereich des Heinrich von Ghent*, en «Miscellanea Mediaevalia», 2 (1963), pp. 608-615.

11 HENRICI DE GANDAVO, *Quodlibet X*, q. 7 (ed. R. Macken, De Wulf-Mansion Centre, Leuven-Leiden 1981, vol., XIV, p. 179): «licet possibile subiective tantum, quale est ipsum materiale, non sit ipsum possibile terminative tantum, quale est ipsum formale, nec e converso, tamen unum eorum numquam est sine altero, sed utrumque eorum simul est unum possibile obiective».

12 *Ibid.* (p. 180): «licet aliud sit possibile obiective et aliud subiective, sic quod unum eorum non sit sine alio, non oportet quod sit aliud et aliud nisi sola intentione». Conocida es la doctrina de la *differentia media* o *differentia secundum intentionem* de Enrique de Gante, según la cual tal distinción o diferencia intencional es intermedia entre la diferencia real y la racional. Sobre la teoría de las distinciones de Enrique de Gante, cfr. J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, pp. 208-242. Sobre la doctrina de los posibles en Enrique de Gante, cfr. PAULUS, *ibid.*, pp. 82-103 y BENES, J., *Valor «possibilium» apud S. Thomas, H. Gandavensem, B., Iacobum de Viterbo*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 30 (1927), pp. 94-117.

la creación, que constituye la gran cuestión metafísica que subyace a lo largo de sus escritos.

Después de esta alusión a la huella del Doctor Solemne en la metafísica de Suárez, influencia sobre la que tendremos oportunidad de volver más adelante, es hora de iniciar el estudio de la división suareciana de la potencia.

1) *Potencia predicamental*

En el sentido predicamental la potencia se considera «en cuanto es la segunda especie de la cualidad»[13] y se toma entonces como «el principio próximo, connautral al agente creado para hacer algo, y en ese sentido es siempre un accidente»; entendida de este modo, «la potencia dice referencia a la cualidad, pues sólo las cualidades son principios próximos de acción en las criaturas»[14].

Esta potencia como segunda especie de la cualidad se divide en activa y pasiva. En este sentido predicamental no tiene lugar la consideración de la potencia objetiva, «pues ésta, si es algo, o sea lo que fuere, pertenece a esta potencia trascendental»[15]. Más adelante insiste de nuevo en que «la potencia objetiva no es una especie determinada de la cualidad, de que tratamos ahora»[16]. Una vez excluida la potencia objetiva, la única razón de duda que se presenta acerca de una potencia que no sea activa ni pasiva es la de la potencia para resistir; «ésta –afirma Suárez– es una verdadera potencia real y, sin embargo, no es activa ni pasiva; por consiguiente, se da un tercer miembro además de esos dos; por tanto, dicha división no es suficiente»[17]. Hay, pues, un motivo para dudar acerca de la potencia para resistir, que

13 DM, 43, proemium.
14 DM, 42, 3, 10.
15 DM, 43, proemium.
16 DM, 43, 1, 2.
17 DM, 43, 1, 4.

Suárez, tras exponer la opinión de Soncinas sobre el particular, soluciona afirmando que «la potencia de resistir no es distinta en la realidad de la potencia activa y, aunque se distinga por la razón o la denominación, sin embargo no constituye un miembro peculiar en la división de la potencia»[18]. En conclusión, la potencia de resistir «no constituye una especie peculiar de la cualidad y, por tanto, por esta parte no queda aumentado el número de las potencias, sino que están contenidas suficientemente en la activa y la pasiva»[19].

Ciñéndonos a lo que aquí nos interesa, conviene precisar, acerca del sentido predicamental de la potencia, que tal potencia es siempre real, sea activa o pasiva. Esta potencia real no lo es tomada en sentido amplio –que, por el contrario, es propio de la potencia considerada trascendentalmente–, sino en un sentido más restringido, concretamente en cuanto es la segunda especie de la cualidad[20]. Un texto claro en el que se puede apreciar este aspecto es aquel que he citado, en parte, más arriba y en el que Suárez, tras afirmar que la potencia objetiva puede plantear un problema a la división de la potencia solamente en activa y pasiva, escribe: «esto no nos presenta problema alguno, no sólo porque la potencia objetiva no es una especie determinada de la cualidad, que es la potencia de que tratamos ahora, sino también porque *o no es una potencia física y real, sino solamente lógica y una como no repugnancia*, o bien, en cuanto real y física, no es distinta de la activa y pasiva»[21].

Refiriéndose a la potencia para resistir que, como acabamos de ver, asimila a la potencia activa, Suárez afirma que «si mostrásemos que la potencia para resistir no es una propia y especial potencia real, o que no es distinta de la activa o pasiva, concluiremos manifiestamente que no hay

18 DM, 43, 1, 8.

19 DM, 43, 1, 15.

20 Acerca del carácter real de la potencia predicamental, cfr. DM, 42, 3, 9; 42, 3, 10 y 43 proemium.

21 DM, 43, 1, 2. El subrayado es mío.

otro género de potencia fuera de aquellos dos»[22]. Y a continuación muestra, como ya sabemos, que tal potencia no es distinta realmente de la activa. Pero aquí debe observarse que, si no fuera real, tampoco sería predicamental, asimilándose entonces a la potencia lógica.

Aún más directamente excluye toda potencia lógica del sentido predicamental de potencia al afirmar de ésta que «no pertenece en modo alguno a la constitución de ningún predicamento, como es evidente por sí mismo»[23]. No debe olvidarse que la potencia tomada predicamentalmente es la segunda especie de la cualidad y, como tal, cae directamente dentro de la consideración del ente real que se divide en diez predicamentos, objeto de la metafísica[24].

Aclarado este punto, debemos acudir ahora a un texto clave en la interpretación del carácter propio de la potencia real predicamental. El pasaje se encuentra a continuación de otro citado más arriba y en él afirma Suárez que «la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; por consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva»[25].

Trata Suárez, una vez más, de demostrar la suficiencia de la división de la potencia predicamental en activa y pasiva. Pero lo que nos interesa es la primera parte del texto: «la potencia como tal es un cierto acto primero». Comentando este pasaje, se pregunta García López: «¿puede decirse algo más contrario a lo que defiende Santo Tomás? Para Suárez (...) si se trata de la potencia real, subjetiva, hay que decir que es un acto»[26]. Ciertamente, es ésta una

22 DM, 43, 1, 6. En este mismo lugar habla de potencia «real y predicamental».

23 DM, 42, 3, 9.

24 Cfr. DM, 2, 4, 3.

25 DM, 43, 1, 6.

26 GARCIA LOPEZ, *art. cit.*, p. 157.

posición que no puede congeniarse con ese «quasi medium inter purum non ens et ens in actu» de Tomás de Aquino[27].

Pero sigamos con el texto del Eximio. A la hora de explicar la potencia como un cierto acto primero que dice relación al segundo, Suárez no encuentra gran dificultad para aplicarlo a la potencia activa, que define como «la que produce su acción o acto, pero no lo recibe»[28]; en cambio, «es potencia pasiva la que es receptiva de su acto, aun cuando sea productora también del mismo»[29]. Refiriéndose expresamente a la potencia pasiva, reconoce que «la definición de potencia pasiva propuesta por Aristóteles se acomoda con más dificultad al segundo miembro de esa división, según la exposición que dimos[30]». Para solucionar el problema, habrá que lograr que «a la potencia pasiva no se le prive de toda actividad en la realidad misma»[31].

Ante tal situación, Suárez cree encontrar una salida acudiendo, por un lado, a la ya conocida distinción entre los sentidos trascendental y predicamental de potencia y, por otro, señalando que «cuando se afirma que la potencia pasiva es principio de transmutación a partir de otra cosa en cuanto es otra, no se excluye que la cosa misma que es potencia pasiva pueda también concurrir activamente a esa transmutación, sino que se indica que, además de ella, se requiere también alguna otra cosa ya sea como principio íntegro de la acción o como parcial, es decir, como comple-

27 TOMAS DE AQUINO, *In I Phys.*, lect. IX, n. 60 (ed. Marietti).

28 DM, 43, 2, 18. A esta noción de potencia como fuerza, poder, la considera PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, I, Hamburg, 1966, «als dynamischer Faktor mit der essentia zu einem neu verstandenen *Substanz*-Begriff: zur 'essentia actualis', 'vis activa', 'Monade',» (p. 59). En otro lugar califica esta potencia como «*Kraft* (vis, force)», que permitirá distinguir la *Potentialität* de la *Possibilität*, entendiendo aquella como «dynamische Möglichkeit oder Machtigkeit» (*ibid.*, pp. 236 y 245).

29 *Ibidem.*

30 DM, 43, 2, 20.

31 DM, 43, 2, 18.

mento del principio o como algo que en algún sentido incite y mueva a esa potencia a la acción»[32]. Se aprecia con claridad, a mi entender, la vaguedad y, a la vez, el carácter forzado que este texto tiene. Suárez pretende a toda costa mantener la posición inicial que considera a la potencia predicamental –tanto activa como pasiva– como «un cierto acto», afirmando, por un lado, que la potencia puramente pasiva ha de entenderse en sentido trascendental –o cuasi-trascendental– y, por otro, incluyendo en la noción de potencia pasiva un principio activo que concurre positivamente en la transmutación.

Como se acaba de ver, la potencia pasiva es la que más dificultades presenta. Hasta tal punto hay en Suárez una dicotomía entre lo actual y lo potencial –comparable a la oposición ente y no-ente–, que en el seno mismo de la potencia predicamental, de la que aquí trata, se observa esa separación radical. Así, al establecer que las «potencias puramente activas difieren realmente de las pasivas», razona el argumento del siguiente modo: es evidente que la potencia puramente activa es distinta «real y esencialmente» de la potencia pasiva; en otro lugar habla de «una diversidad esencial en dichas potencias» y añade que «no se distinguen entre sí en menor grado de lo que difieren entre sí la materia y la forma, dado que una potencia es pasiva y la otra es un acto formal»[33]. Ha convertido la potencia activa en acto, pero como la potencia puramente pasiva no se da realmente[34], sino que incluye alguna actividad en la realidad misma[35], cabe concluir que «no siempre se requiere una

32 DM, 43, 2, 20.

33 DM, 43, 2, 2.

34 DM, 43, 2, 8: «Nulla ergo occurit causa ob quam sit in rerum natura necessaria talis qualitas quae per se primo ad solum munus recipiendi instituta sit; et ideo probabilius videtur nullam esse huiusmodi potentiam accidentalem pure passivam». Ya en la disputación 14 había excluido la potencia puramente pasiva en las cosas vivientes. Cfr. DM, 14, 2, 7.

35 Cfr. DM, 43, 2, 18.

distinción en la realidad, sino que a veces basta con la formal o virtual, que consiste en que el principio de pasión está siempre en potencia formal para la recepción del acto»[36]. Esta conclusión parece contradecir un párrafo anterior en el que, además, hace alusión directa a la distinción formal: «si alguien pretende distinguir las especies de potencia activa y pasiva en todas las cosas, de cualquier manera que se hallen en ellas, y exponer así esta división, es preciso que se diga consecuentemente que esos miembros tomados en común se distinguen formalmente, prescindiendo de la distinción formal que se da por precisión mental y de la que se da por distinción de las cosas. Pero, en cambio, hablando en un sentido más físico y real, tal como lo hacemos nosotros, hay que decir que esos dos miembros son distintos en la realidad, de tal manera, sin embargo, que a la potencia que se llama pasiva no se le prive de toda actividad en la realidad misma»[37].

¿Cómo hacer compatibles estas dos afirmaciones? Yendo a la primera de ellas –que mantenía la suficiencia de una distinción formal o virtual–, llega Suárez a tal conclusión a través de la segunda parte de la distinción aristotélica de potencia pasiva: «principio de transmutación a partir de otro, *o en cuanto es otro*». Hay que señalar que, al comienzo de la sección primera de esta disputación, al exponer las definiciones aristotélicas de potencia activa y pasiva no cita esta segunda parte de la definición de potencia pasiva[38]. En cambio, al establecer la distinción virtual entre una y otra, basa toda su argumentación en ese «o en cuanto es otro». Es la partícula disyuntiva la que «indica que no siempre se requiere una distinción en la realidad», bastando a veces con una distinción formal o virtual.

36 DM, 43, 2, 20.
37 DM, 43, 2, 18.
38 DM, 43, 1, 1: «prius dividit potentiam in agentem et patientem, et deinde utramque definit, dicens *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud;* passivam vero *esse principium transmutandi ab alio*». El subrayado es mío.

Un motivo que puede darse de tal argumentación es que el Eximio tiende siempre a considerar toda distinción real como distinción entre entidades y, por tanto, la potencia para ser cambiado o movido por otro, o *por sí mismo en cuanto otro*, ya no es real, sino virtual, puesto que este *sí mismo en cuanto otro* hace referencia a un mismo sujeto remoto. Este sentido de la distinción real, de carácter entitativo, se muestra en todo su alcance en la doctrina suareciana de la distinción real entre esencia y existencia. La «realidad» de la distinción es entendida en un sentido físico, más que metafísico.

En suma, Suárez distingue «una doble potencia, una puramente activa y otra que es *también* receptiva o pasiva»[39]. En todos estos textos se aprecia que el esfuerzo por afirmar la realidad de la potencia predicamental es paralelo a la consideración de la potencia como un cierto acto. Se ha «reducido» la potencia al acto, precisamente para salvaguardar su realidad, pero esa realidad ya no es la suya, sino la del acto. De este modo se aparta, en definitiva, la consideración de la potencia en cuanto tal del orden real, por haberla asimilado al acto[40].

Esta tesis suareciana tendrá consecuencias en el tema de la limitación del acto, que el Eximio entiende como «limitado y finito por sí mismo y en virtud de su propia entidad», de modo que «no necesita de algo realmente distinto de sí mismo que lo limite o contraiga, sino que es de una perfección determinada intrínsecamente por su entidad for-

39 DM, 43, 3, 2 (el subrayado es mío). En otro lugar, refiriéndose a la potencia predicamental pasiva, dice que «huiusmodi potentia passiva, ut declaravimus, solum illa est quae simul est activa per immanentem actum» (DM, 43, 5, 14).

40 LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona 1984, p. 306: «Ya Suárez rechaza el carácter estrictamente potencial de la potencia cuando afirma: *potentia ut sic, est quidam actus primus, qui dicit habitudinem ad secundum*. Tal disolución de la potencia real o subjetiva en el acto, conduce a la negación de la realidad del *ente en potencia*».

mal, y extrínsecamente es limitado por Dios»[41]. La limitación, pues, no le viene «por una potencia receptiva, ni por diferencia alguna que lo contraiga». Este tema, por último, enlaza también con el de la distinción entre esencia y existencia, como se dijo más arriba, al afirmar Suárez que «al no ser la existencia otra cosa que la esencia constituida en acto, del mismo modo que la esencia actual está formalmente limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos, así también la existencia creada tiene la limitación por la esencia misma, no en cuanto es la potencia en la que es recibida, sino porque en realidad no es otra que la misma esencia actual»[42]. Comentando esta tesis escribe Grenet: «Suárez está convencido, como Escoto, de que el acto finito es finito por sí mismo y el acto infinito es infinito por sí mismo. Hace la economía del «modo» escotista; pero es que para él el acto tiene de suyo la limitación que Santo Tomás explica por la potencia. La potencia no es más que un acto disminuido»[43].

El Eximio anula así el sentido genuino de potencia real, que es sustituido por el acto. El calificativo de «real» es lo que lleva a convertir la potencia en «un cierto acto»; ello supone la pérdida de la noción de potencia como algo real, pues la potencia, en cuanto *real*, es ya un acto. La razón última de esto es que, para Suárez, sólo tiene realidad lo que existe en acto.

En este sentido predicamental, no hay propiamente una distinción real entre potencia y acto, sino más bien una asimilación de aquella a éste. A lo largo del discurso suareciano queda manifiestamente debilitada la distinción inicial que se establecía entre «el ente que es potencia o que es acto»; división que, afirmaba Suárez, «se hace en función de las diversas razones esenciales de los entes». La relación entre potencia y acto es reemplazada por la relación entre acto primero y acto segundo. La potencia, como tal, ha

41 DM, 31, 13, 18.

42 *Ibidem.*

43 GRENET, P. B., *Ontología*, Barcelona, 1970, p. 52.

desaparecido, aunque sigue conservando esa ordenación a un acto más perfecto, pero siendo ya ella un acto. A propósito de la composición de acto y potencia, se ha escrito que «algunos filósofos (Escoto, Suárez, Descartes) han entendido mal esta composición porque concebían la potencia como una realidad que tendría ya un acto en sí misma, comprometiendo así la unidad del ente»[44]. Podría, pues, hablarse, más que de una auténtica composición, de una «conversión» –o asimilación– de la potencia en acto primero y de su posterior relación con el acto segundo.

2) *Potencia trascendental*

Falta por examinar el segundo sentido de potencia, el trascendental, que tendrá mayor interés para nuestro propósito.

Esta segunda acepción de potencia responde a la primera distinción que explicó en el *Indice a la Metafísica de Aristóteles*; en este sentido trascendental, la división del ente en acto y potencia «no es una división en entes esencialmente distintos, sino en diversos estados del mismo ente por razón de existencia»[45]. Es la división de la que hace uso en la disputación 31 y a la que también alude en el proemio de la disputación 43, donde afirma que «todo lo que es principio de acción o de recepción se denomina potencia en este sentido general»[46]. En este sentido de potencia trascendental se incluye la noción de potencia objetiva, que explicará en otro lugar.

El texto central en el que Suárez expone su tesis es el siguiente: «en las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente

44 ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona, 1982, p. 90.

45 *Index Locupl.*, l. IX, proemium.

46 DM, 43, proemium.

y el no ente absoluto. Algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no; otros, en cambio, la llaman distinción de razón, puesto que no son dos realidades, sino una sola, a la que el entendimiento concibe y compara como si fueran dos»[47]. La relación que se da entre ente en potencia y ente en acto es la que existe entre un estado negativo y uno positivo del ente, pero subrayando que sólo el estado positivo, es decir, el ente en cuanto que está en acto, es un extremo real y positivo. La distinción de razón que hay entre ambos estados del ente está basada en una identidad real negativa. En la sección anterior explica que la identidad entre una cosa posible y una actual no puede ser real positiva, «pues ésta no se da más que entre extremos positivos y reales, mas se dice negativamente que son una sola realidad o de una sola especie, porque la realidad producible y la producida no son dos realidades, sino una sola». El texto concluye con una frase que es casi idéntica a otra de la tercera sección de esta misma disputación que cité en la nota precedente: «y esta unidad o identidad negativa es concebida por nosotros como positiva, por comparar a la realidad positiva que existe objetivamente en el entendimiento con la realidad que existe actualmente, como si fueran dos extremos positivos, siendo así que en la realidad misma no son más que uno»[48].

Entre los pasajes de la sección segunda y de la tercera citados, puede observarse una aparente contradicción. En este último se habla de «distinción» entre la potencia y el acto, mientras que en los correspondientes a la segunda sección se habla, en cambio, de «unidad» o «identidad» entre potencia y acto.

Ambos pasajes coinciden en afirmar que la cosa posible y la existente en acto –o el ente en potencia y el ente en acto– no son dos realidades, sino una sola, siendo el entendimiento el que las concibe y compara como si fueran dos.

47 DM, 31, 3, 1.

48 DM, 31, 2, 9.

Pero, mientras en el texto de la segunda sección se dice de la potencia y el acto que «negativamente son una sola realidad» y podría, por tanto, calificarse tal relación de *identidad real negativa*, en el texto de la sección tercera sostiene que «algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no». ¿Cómo entender esto? Creo que para poder dar una solución correcta hay que acudir de nuevo a la distinción que se estableció en el *Index Locupletissimus* entre potencia en sentido trascendental y predicamental y, puesto que está aquí hablando de potencia trascendental, conviene recordar la afirmación de que, en tal sentido, «no se trata de una división en entes esencialmente distintos, sino en diversos estados del mismo ente»[49].

En sentido trascendental, por potencia se entiende «potencia objetiva», lo cual permite establecer la drástica distinción entre acto y potencia que Suárez expone. Así, en la disputación 43 afirma, refiriéndose a la potencia objetiva, que «ésta, si es algo, o sea lo que fuere, pertenece a dicha potencia trascendental»[50]; poco más adelante señala que la potencia objetiva no cae bajo el sentido de potencia predicamental, porque «no es una especie determinada de la cualidad»[51]. Por último, en otro lugar afirma que esta potencia, a la que llama potencia lógica, «no pertenece en modo alguno a la constitución de ningún predicamento» y «aparece mejor en orden a la composición y división de la mente, que es propia del lógico»[52].

Habrá, pues, que examinar lo que Suárez entiende por potencia objetiva. En primer lugar, acudiremos al texto en que el Eximio expone la interpretación de Duns Escoto a

49 *Index Locupl.*, l. IX, proemium.

50 DM, 43, proemium.

51 DM, 43, 1, 2.

52 DM, 42, 3, 9. Más adelante se expondrá la distinción que, de acuerdo con algunos textos suarecianos, cabe establecer entre *potentia obiectiva* y *potentia logica*. Por ahora las consideramos sinónimas.

próposito del axioma «el acto y la potencia están en el mismo género». Después de negar que el referido axioma sea verdadero de la potencia receptiva y de su acto, así como de la potencia activa y del respectivo acto, concluye Suárez: «así pues, afirma (Escoto) que el tal axioma hay que entenderlo de la potencia objetiva. Esta interpretación la rechazan muchos, impugnando despiadadamente esta potencia objetiva. Mas por lo que a esto se refiere, mi opinión es que discuten con Escoto un problema de nombre y con sentido equívoco»[53].

En otro lugar dirá que lo que Escoto llama «potencia objetiva» equivale a lo que el propio Suárez denomina ente potencial o «en potencia»[54]. Y expone así la tesis escotista de la potencia objetiva: «no entiende (Escoto) la potencia objetiva como una realidad verdadera que exista actualmente en la naturaleza, sentido en el que sólo es potencia real la activa o la pasiva (...); sino que Escoto entiende la potencia objetiva como una realidad en estado posible antes de existir en acto, a la manera que decimos que una cosa está en potencia antes de que exista; y por ser la realidad, en cuanto posible, objeto de la potencia activa, por eso afirma Escoto que está en potencia objetiva»[55].

Aparece claramente el carácter de «estado» o «modo» que es propio de la potencia objetiva y que a continuación reafirma, después de aludir a la diferencia entre la potencia y el acto: «y en tal sentido afirma que esta potencia y su acto son del mismo género, porque la realidad posible y la realidad en acto son del mismo género; más aún, podría también decir que son la misma realidad negativamente –como dice–, porque no son dos realidades, sino la misma, concebida en diversos estados»[56]. Finaliza afirmando que «la realidad que intenta explicar Escoto con tal interpretación es

53 DM, 14, 2, 13.

54 Cfr. DM, 31, 3, 1 y 31, 3, 4.

55 DM, 14, 2, 13.

56 *Ibidem.*

verdad, pero en dicha interpretación no se adapta adecuadamente a los autores que habían defendido ese axioma antes de Escoto»[57]; y añade que ni Aristóteles ni Averroes hicieron mención de tal potencia objetiva.

En este pasaje de la disputación 14 se ha visto cómo Suárez habla de identidad real negativa, tal como hizo en la sección segunda de la disputación 31. En los tres lugares en que se habla de la relación entre potencia y acto hay coincidencia en señalar que no se trata de dos realidades, sino de una sola y que es la razón la que distingue los dos estados como si fueran dos realidades positivas. Cabe, por tanto, afirmar que *realmente* hay identidad, mientras que la distinción es de razón; es decir, hay una identidad en la realidad –no hay más que una y la misma realidad– y hay distinción en la razón, que es la que concibe los diversos extremos como positivos. Por consiguiente, la diferencia de estados es mental, concebida. A su vez, la fuerza que supone la afirmación de identidad real queda mitigada en cuanto que es *negativa* y este adjetivo es el que permite conciliar las denominaciones –en apariencia contradictorias– de «distinción real negativa» y de «identidad real negativa». En el texto de la sección tercera de la disputación 31, donde aparecen como equivalentes las expresiones «distinción de razón» e «identidad real negativa», tales expresiones hacen referencia a un mismo hecho: no son dos realidades, sino una sola y, por tanto, la distinción entre el ente en acto y el ente en potencia no puede ser real.

Una nueva precisión se impone ahora. Se trata de ver en la afirmación suareciana de que «el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto», qué sentido tiene comparar la potencia con el «no ente absoluto». No hace falta recordar que, al hablar de ente en potencia, se trata de la potencia objetiva.

El término «no ente absoluto» es, sin duda, determinante; en otro lugar recuerda que «el ente en potencia obje-

57 *Ibidem.*

tiva, según demostramos, es nada en absoluto o no ente en acto»[58]. Es ésta una afimración semejante a la expresada al comienzo de la sección tercera de esta disputación, pero aquí habla, en cambio, de «nada en absoluto». Ahora bien, esta nada o no-ente absoluto se hace equivaler al «no-ente en acto», lo cual implica un carácter relativo –valga la paradoja– de ese calificativo de «absoluto». Suárez esta afirmando que sólo es el ente en acto y todo lo demás es nada en absoluto o, lo que es lo mismo, no ente absoluto o no ente en acto[59].

En este sentido trascendental, la potencia objetiva es asimilada a la nada o no-ente. Una vez más, desaparece como potencia; pues si en su acepción predicamental se definía como «un cierto acto», en el sentido trascendental es entendida, precisamente por no ser definida ya como acto, como la nada o nó-ente absoluto. Suárez, en definitiva, no entiende la potencia como «medium» y la asimila a uno u otro extremo absoluto: el acto o la nada. García López ve la razón de ello en la reducción del ente a inteligibilidad que ha llevado a cabo el Eximio[60].

58 DM, 31, 3, 6.

59 Sobre el carácter relativo del *nihil* o *non ens* suareciano, escribe WELLS, N., *Suarez on the eternal truths*, en «The Modern Schoolman», 58 (1981), p. 94: «given the twofold signification of *ens* in Suarez, *ut participium* and *ut nomen* (...) the use of *non ens* in this whole problem would appear to be only a negation of *ens ut participium*. Consequently, what is *non ens* in this sense is still *ens ut nomen*».

60 «Para Suárez, si se trata de la potencia objetiva, hay que decir que es la nada, y si se trata de la potencia real, hay que decir que es un acto. No hay término medio: o la nada o el ser en acto», GARCIA LOPEZ, *art. cit.*, p. 157. Véase, del mismo autor, la explicación del concepto suareciano de potencia: «Suárez ha reducido, como vimos, el ente a inteligibilidad, más todavía, a inteligibilidad directa o *per se*. Ahora bien, la potencia, tal como la concibe Santo Tomás, no es directamente inteligible; sólo lo es por el acto o la forma correspondiente. Luego es preciso expulsar de la filosofía semejante concepto de potencia. Y Suárez es rigurosamente conse-

En conclusión, debe decirse que «resulta, pues, universalmente verdadero el segundo principio propuesto anteriormente, es decir, que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente, y no como si un ente se añadiera sobre otro ente»[61]. Suárez ratifica así de modo inequívoco su posición, para que no quepa lugar a dudas. Ahora bien, como indiqué más atrás, este «no ente absoluto», debe entenderse como «no ente en acto», lo cual, en contra de lo que se pretende, impide considerarlo absolutamente. O, si se prefiere, debe mantenerse que el «no ente absoluto» que significa el ente en potencia, no deja por ello de pertenecer de algún modo al orden real. Así lo da a entender en el siguiente pasaje: «la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de existencia real, y que, por tanto, no es un ente de razón, sino que está de algún modo comprendido en el ente real»[62].

A continuación expone la conocida sentencia de Cayetano acerca de los dos sentidos en que puede entenderse el ente real: «dice con razón Cayetano (...) que ente real puede entenderse de dos maneras: una, en cuanto se distingue del ente fabricado por el entendimiento –que es propiamente el ente de razón–; otra, en cuanto se distingue de lo que no existe en acto. La esencia de la criatura consi-

cuente con esto. Lo directamente inteligible es la determinación; el ente es lo directamente inteligible; luego el ente siempre es determinación. Lo que llamamos entonces potencia es pura nada (no-ente) o es acto (determinación). La conclusión es impecable». Cfr. ALVIRA, T., *Significado metafísico del acto y de la potencia en la filosofía del ser*, en «Anuario Filosófico», XII-1 (1979), pp. 35-37, donde achaca a la pérdida de la noción de potencia como algo real la conversión de ésta en una mera posibilidad lógica, y añade que la concepción del acto y de la potencia en Suárez se deja sentir inmediatamente en la estructura metafísica del ente.

61 DM, 31, 3, 8.

62 DM, 31, 2, 10.

derada en sí misma es, pues, ente real en el primer sentido, es decir, en potencia, pero no lo es en el segundo sentido y en acto, que es en lo que propiamente consiste el ente real»[63].

Según este texto, el ente en potencia, que fue calificado como no-ente absoluto, es al mismo tiempo ente real, aunque de modo impropio. Tal afirmación corrobora el carácter relativo con que debe interpretarse la expresión «no ente absoluto», referida al ente en potencia. Para ser más claro, podría decirse que absolutamente no es un ente, sino sólo en sentido relativo[64].

Debemos, sin embargo, preguntarnos qué entiende aquí Suárez por potencia, una vez que la ha considerado real. Lo único que nos dice en este texto es que se constituye como potencia que entra dentro del ámbito real por su distinción respecto del ente de razón o ente fabricado por el entendimiento. No puede constituirse por la privación de existencia, pues eso es lo que diferencia a la potencia del acto y constituye asimismo la determinación negativa que el ente en potencia añade al ente como nombre. Además, en un sentido amplio esa negación de existencia real se dice también del ente de razón. Se trata aquí, propiamente, de ver cuál es la distinción respecto del ente de razón; en suma, cuál es el constitutivo que permite considerar esta potencia –o ente en potencia– dentro del ámbito de la realidad. En un texto inmediatamente posterior al que se comenta, explica el Eximio que las esencias reales son consideradas por la

63 *Ibidem.*

64 El texto más esclarecedor que he encontrado al respecto es el siguiente, del tratado *De Divina Substantia*, 3, 9, 16: «non ens, ut illa negatio dicit negationem possibilitatis, seu capacitatis ad esse, omnino excluditur ab obiecto omnipotentiae. Non ens autem, ut dicit ens possibile cum negatione actualis existentiae, clauditur sub obiecto, quatenus per potentiam Dei potest recipere existentiam, ut etiam est clarum». Por tanto, el «no ente absoluto» al que Suárez se refiere aquí no implica la negación de la posibilidad, sino tan sólo la negación de la existencia actual.

ciencia no en su ser objetivo o ser que tienen en el entendimiento, sino en sí mismas, esto es, en cuanto «aptas para existir»[65]. Esta *aptitud para existir* es, justamente, lo que diferencia al ente de razón del ente en potencia que se incluye en el orden real.

La aptitud para existir está del lado de la potencia trascendental u objetiva y no debe identificarse con la potencia de existir. Esta última es característica del ente en potencia subjetiva o predicamental –según la terminología suareciana– y expresa esa negación o privación de la existencia actual, como ya se ha dicho. En efecto, «ser en acto bajo este concepto es existir, aunque no exista en acto»[66]. La aptitud para existir es, más bien, algo previo, anterior a la *potencia* o *poder existir*, como se deriva del hecho de que tal aptitud es en lo que consiste el ente como nombre que, a su vez, abarca tanto la determinación positiva significada por el ente en acto cuanto la negativa que expresa el ente en potencia. Aptitud y potencia no significan lo mismo, aunque ambas estén orientadas a la existencia. La potencia significa el punto medio, que no es acto ni tampoco no-ser, sino *poder-ser*[67]; por eso, la *potencia* expresa una privación, de la que es sujeto, aunque sin identificarse con ella[68], mientras que la aptitud, a pesar de que se apostille con su tendencia o dirección al existir, incide más en el aspecto positivo –de «capacidad que *de suyo* tiene»– por

65 DM, 31, 2, 10.

66 DM, 28, 1, 15. En este texto Suárez entiende por ser en acto el de aquel ente «ita actuale in existendo ut secundum eam rationem sit omnino in actu et nullo modo in potentia», mientras que ser en potencia es el del ente imperfecto, que incluye algo de potencia o potencialidad.

67 Cfr. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, p. 324.

68 Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, c. 117 y 118. Véase ALVIRA, T., *Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, en «Anuario Filosófico», XII-1 (1979), pp. 37-39 y GRENET, P., *Sur l'être en puissance*, en «Revue Thomiste», 65 (1965), p. 434, n. 3.

mirar, en sentido contrario, a su fundamento, de modo que el término al que se orienta deviene en última instancia extrínseco o accidental, un añadido. Así como la potencia expresa un *todavía no*, la aptitud pone el acento en la consistencia o capacidad *ya poseída*. En esta diferencia entre *potencia de existir* y *aptitud para existir* se fragua la separación de la potencia y el posible, si empleamos ambos términos en su sentido más estricto[69].

En la noción de potencia que hemos estudiado se produce una escisión tal entre los dos sentidos, que puede decirse que en la metafísica suareciana falta, propiamente, la noción de potencia como medio entre el puro no ente y el ente en acto, tal como lo enunció Tomás de Aquino[70]. Después de lo visto, no está de más plantearse si a la potencia predicamental se le debe seguir llamando «potencia», pues como tal ha desaparecido subsumida en el acto[71]. La potencia objetiva, por su parte, se ha identificado con la posibilidad considerada lógicamente y, por tanto, se inscribe en un plano intencional en el que, en rigor, no cabe hablar de ente en potencia[72]. En este sentido, la posibilidad

69 Sobre esta disyunción entre potencia y posible –o potencia real y potencia lógica– en la historia de la filosofía, véase PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, especialmente las pp. 58-60, 203, 242-246. Cfr. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, pp. 306-308.

70 «Ens autem in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu», *In I Phys.*, lect. IX, n. 60 (ed. Marietti).

71 No puedo extenderme aquí sobre la noción suareciana de acto, que exigiría por sí sola un estudio particular. Sin embargo, me permito apuntar, a modo de ejemplo que en la consideración del *esse* o *existentia* y su relación con la esencia –sin duda, la más genuina manifestación del acto metafísico–, el Eximio lo explica ya como «un cierto acto o modo», ya como «ratio essendi in rerum natura et extra causas», expresiones ambas que indican por sí mismas una singular doctrina del acto, como tendremos ocasión de estudiar más adelante.

72 Cfr. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, p. 320.

se concibe de un modo unívoco, lejos de la pluralidad y variedad –analógica– del *ordo essendi*.

Situada en tal perspectiva unidireccional, la posibilidad no mira a la existencia, al orden real, sino que se orienta, en sentido contrario, hacia su origen y adquiere una consistencia y estabilidad que acabará por convertirse en una auténtica primacía, de modo que en la filosofía moderna, y muy especialmente en aquellos autores en los que se encuentra formulada una doctrina de la modalidad, la posibilidad se presenta como el modo fundamental que funda los demás, pues sin posibilidad no hay realidad ni necesidad, sin *esencia* no es imaginable la existencia como «realización»[73].

73 Cfr. PAPE, *Tradition und Transformation der Modalität*, pp. 243-244. *Vid.* LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, pp. 328-330, quien señala cómo la primacía moderna de la posibilidad se debe a que la perfección se sitúa en la esencia y no en el acto de ser. Una muestra de esta primacía en el pensamiento de Heidegger es su afirmación de que «höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit». *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, p. 38.

CAPITULO III

LOS TIPOS Y LOS MODOS SUARECIANOS DE SER

Tras la distinción establecida en el capítulo anterior entre potencia y posible estamos en condiciones de plantear la cuestión de qué es el posible en la metafísica del Eximio, cuestión que va indefectiblemente unida a la preguna por el tipo de ser que posee, como acertadamente ha señalado Heidegger, aunque el filósofo de Friburgo englobe diversos autores y doctrinas bajo la rúbrica general de «la escolástica»[1]. Nos introducimos así en la doctrina suareciana de los tipos de ser. Antes de exponer el pensamiento del Eximio es preciso llamar la atención sobre la diferencia entre «tipos de ser» y «modos de ser». El texto de Heidegger que he transcrito en nota se refiere al modo o manera de ser (*Seinsart*) y distingue dos modos fundamentales: ser posible (*Möglichsein*) y ser real o efectivo (*Wirklichsein*). En cambio, en la obra de Suárez, como tendremos ocasión de examinar, se encuentran hasta cuatro tipos diferentes de ser, que son los siguientes: el ser de la esencia(*esse essentiae*), el ser de la existencia (*esse existentiae*), el ser de la subsistencia (*esse subsistentiae*) y el ser de la verdad de la

1 HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, 1975, p. 125: «Man muss beachten –was wir bei der Darstellung Kants schon streiften–, dass auch das Mögliche, die res, die quidditas, ein gewisses sein hat: das Möglich*sein* wird von Wirklich*sein* unterscheiden».

proposición (*esse veritatis propositionis*)[2]. El ser posible no aparece por ningún lado.

El problema que debe resolverse es el de la articulación entre la «tipología» del ser tal como se expone en este texto y es desarrollada en varios lugares de las *Disputationes* y la noción de modos de ser.

Una primera dificultad proviene de la terminología, pues la aparición de lo que se ha denominado ontología modal es posterior a la época en la que escribe el Eximio y, propiamente, comienza con Kant, como ha observado Pape[3]. A esto se une la teoría suareciana de los modos, que sólo en algún caso coincide con los tipos de ser[4]. Se impone, pues, precisar la diversa índole de todos estos elementos que se encuentran en las *Disputationes*, con el fin de señalar en qué sentido cabe hablar de la posibilidad como un modo de ser.

La diferencia que, a mi juicio, hay que establecer entre la doctrina de los «tipos» de ser y la teoría modal estriba en que la primera se sitúa del lado de la esencia, mientras que los modos, como ha señalado con acierto García López, son «algo así como la vertiente existencial de las cosas, ya

2 El texto en que expone y desarrolla después brevemente su vocabulario ontológico es el siguiente: «Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum, ne sit aequivocatio in verbis nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis» (DM, 31, 1, 2). En otros lugares habla también de *esse obiectivum* y de *esse possibile*, aunque en ningún texto se encuentra la enumeración completa. En el texto que encabeza esta nota, al referirse al ser de la verdad de la proposición afirma que es «esse quoddam obiectivum in intellectu componente».

3 Cfr. PAPE, *o.c.*, pp. 13-15. La autora señala que la noción de «modalidad» tiene raíz lingüística y conceptualmente distinta del término «modus», pues este término tiene –hasta Kant– un carácter no específico para el problema modal, siendo usado la mayor parte de las veces como idéntico a «accidente».

4 Acerca de la doctrina de los modos, véase el estudio de ALCORTA, J. I., *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, 1949.

constituidas plenamente en la línea esencial»[5]. Una clara muestra de ello la tenemos al acudir al ejemplo –que el propio Suárez aduce– del modo de la cantidad, que no es sino la unión o inherencia actual de la cantidad en la sustancia. La inherencia de la cantidad se llama modo de ésta, señala el Eximio, «porque es algo que le afecta y que determina, como en última instancia, el estado y razón de su existencia, sin añadirle por ello ninguna nueva entidad propia, sino solamente modificando la que ya tenía»[6]. Los modos son determinaciones formales y últimas de la existencia, que la completan[7]. El estado cuasi-potencial de la existencia en

5 GARCIA LOPEZ, J., *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, en «Anuario Filosófico», II (1969), p. 162. Asimismo, ALCORTA, *o.c.*, p. 136, afirma que el modo real modifica a la entidad a la que afecta «determinando su estado o razón de existir de una manera actual formal y última».

6 DM, 7, 1, 17.

7 DM, 34, 4, 23: «quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae». Continúa diciendo que el modo de subsistencia es «terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione». Más adelante trataré *ex professo* del *esse subsistentiae*. Recogiendo diversos textos del Doctor Eximio, afirma ALCORTA, *o.c.*, pp. 132-133, que «Suárez concibe de la siguiente forma la entidad del modo: algo positivo realmente distinto de la entidad radical de las cosas a las que afecta inmediatamente por sí mismo, determinándolas, no por la adición de alguna nueva entidad absoluta, que el modo no la tiene, independientemente del sujeto a que modifica, sino por la nueva modificación de la cosa preexistente». Los textos de Suárez que cita son los siguientes: DM, 34, 4, 2; 7, 2, 3; 7, 1, 17; 7, 1, 20; 7, 1, 18; 7, 1, 26; *De Incarn.*, 13, 4, 5 y 13, 4, 7. Por su parte, ZUBIMENDI, J., *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, en «Pensamiento», 40 (1984), p. 185, describe los modos suarecianos, quizá de manera excesivamente plástica, unas veces como «una especie de cojinetes entre las cosas de pegamentos otras y, a veces, de catalizadores».

relación a sus modos permite afirmar que éstos desempeñan una función similar a la de los accidentes, y poseen una entidad propia[8]; pero se diferencian de ellos por su «tenuidad excesiva», según la expresión de Hellín[9]. Son, por así decir, determinaciones de segundo orden. No obstante, debe señalarse que en la metafísica del Eximio no está claramente definida la frontera entre el accidente y el modo. Así, enuncia entre los modos algunos de los accidentes tradicionales –por ejemplo, la figura, modo de la cantidad pero que participa, sin embargo, de la razón de la cualidad[10], y la posición o «situs»[11]– y afirma que «es cierto, por Aristóteles y otros filósofos, que entre los accidentes hay muchos que sólo son modos de los entes»[12]. La doctrina se complica aún más con la tesis de que los modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de las que son modos; el

8 DM, 32, 1, 13: «hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas»; DM, 7, 2, 14: «Quocirca supponendo, quod infra probabimus, existentiam nihil aliud esse praeter rem ipsam essentiae actualis, sicut in re et modo intelliguntur distinctae essentiae, intelligendae etiam sint distinctae essentiae, quia modus ut condistinctus a re quam modificat habet suam actualitatem». No podemos abordar aquí la exposición de la doctrina suareciana del accidente que, como es sabido, tiene su propia esencia y existencia (cfr. DM, 31, 11, 24-25), debiendo distinguirse realmente la existencia y la inherencia actual, pues la primera puede conservarse en en el accidente sin la segunda (cfr. DM, 31, 11, 27). Sobre este punto, vid JOLIVET, R., *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris, 1929, pp. 104-111.

9 Cfr. HELLIN, J., *La teoría de los modos en Suárez*, en «Pensamiento», 6 (1950), p. 218. El autor afirma a continuación que cada entidad modal tiene «su propia existencia que no es la existencia del sujeto, sino una existencia identificada con su propia esencia, aunque tan tenue» (*ibid.*).

10 Cfr. DM, 32, 1, 14 y 19.

11 Cfr. DM, 52, 1, 7.

12 DM, 32, 1, 13. DM, 37, 2, 10: «accidens, quod tantum est modus entis...».

modo de la sustancia se reduce a la sustancia y es sustancia, mientras que el modo del accidente es accidente, aunque deben hacerse matizaciones que expliquen cuándo puede ser accidental el modo de la sustancia y cuándo el modo que es accidente se reduce al predicamento de otro accidente[13].

En el enmarañamiento que esta doctrina supone, una cosa es manifiesta: incluso en el orden de la existencia, en el que –como hemos visto– se sitúan las afecciones modales, el acto es sustituido por las formalidades o entidades que en su precariedad y debilidad entitativa, su mínimo de consistencia, facilitan la articulación y acción de los existentes. Los modos constituyen esas «entidades límite»[14] que sirven de intermediarios o catalizadores. Es, en suma, un supremo esfuerzo por salvar el aspecto dinámico de la realidad. Resulta, sin embargo, paradójico que se pretenda basar toda una metafísica de la existencia en los modos, y más aún cuando se hace de ellos determinaciones y actuaciones de la

13 Cfr. DM, 32, 1, 14-19. Una muestra de la confusión entre sustancia, accidente y modo la tenemos en los parágrafos 20 a 23 de este mismo lugar, donde Suárez, al exponer la distinción entre la sustancia y el accidente, acude a expresiones idénticas a las que luego empleará en la disputación última para referirse a la distinción entre el modo y la cosa a la que modifica; concretamente, habla de distinción *ex natura rei* entre sustancia y accidente, que constituye una distinción modal o real menor (cfr. DM, 7, 1, 20). En el trasfondo de este asunto late el problema del estatuto que concede Suárez a la distinción modal que, a mi juicio, unas veces es asimilada a la distinción real y otras a la de razón (cfr. DM, 7, 2, 1). Sobre este punto puede consultarse WELLS, N., *Suarez, historian and critic of the modal distinction between essential being and existencial being*, en «The New Scholasticism», 36 (1962), pp. 419-444. Véase también ZUBIMENDI, J., *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, en «Pensamiento», 40 (1984), pp. 179-202. Este autor sostiene que el último criterio definidor de la distinción modal es la concebibilidad (p. 187) y cita en apoyo de su tesis el texto de las DM, 7, 1, 18. Pienso que pueden aducirse textos en favor de la asimilación de la distinción modal a las otras dos distinciones.

14 Tomo la expresión de ZUBIMENDI, *art. cit.*, p. 186.

realidad. Es como si los modos, con su precaria y tenue existencia, vinieran a socorrer a la existencia, de suyo incompleta[15].

La teoría de los modos no puede dar con la clave del ser suareciano, justamente porque éste se sitúa en la línea de la esencia. El modo es así un apéndice o añadido que completa en el orden existencial, fáctico, del efecto[16], por eso el modo se dice que es término o modo de una naturaleza según el ser de la existencia, pues «según el ser de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación»[17]. La consideración de los modos nos lleva de la mano a la de los tipos de ser, entre los que el ser de la esencia parece constituir el punto focal y originario.

Una vez establecidos los diferentes tipos de ser y antes de adentrarnos en la primera de la divisiones propuestas, cabe preguntarse cuál es la fuerza gramatical de los genitivos en expresiones como *esse essentiae*, *esse existentiae* y otras similares[18]. Evidentemente, *esse* no puede tomarse aquí en su sentido propio y absoluto según el cual significa la «existencia actual de las cosas»[19], definición, por cierto, con la que comienza Suárez el parágrafo que trata de los diversos tipos de ser. Ahora bien, si *esse*, cuando va seguido de un genitivo, no puede tomarse en su significado fuerte de existencia actual, ¿a qué se ve reducido para que pueda ser aplicado en sentidos tan

15 Cfr. DM, 34, 4, 23, cit. *supra*, n. 7.

16 ZUBIMENDI, *art. cit.*, p. 185: «Obsérvese que el modo es modo de la entidad dependiente (la inherencia es un modo de la cantidad, no de la sustancia), y veremos que cuando se articulan modalmente relaciones causales, el modo siempre afecta al efecto, es modo del efecto. Los modos sirven para estructurar sistemas de efectos».

17 DM, 34, 4, 23.

18 OWENS, J., *The number of terms in the suarezian discussion on essence and being*, en «The Modern Schoolman», 34 (1957), pp. 150-151.

19 DM, 31, 1, 2.

diversos como son, por ejemplo, el ser de la existencia y el de la verdad de la proposición?

Owens, a propósito de este tema ha distinguido un sentido cualitativo y otro posesivo en los genitivos que en tales expresiones especifican al ser. Tomado cualitativamente, el genitivo significa el *tipo* de ser del que se trata: esencial, existencial, de subsistencia u objetivo. En el caso del *esse essentiae* tal tipo de ser se identifica con la esencia y sólo se distinguen en el modo de significar[20]. Así, toda distinción entre la esencia y el ser que le corresponde consistirá tan sólo en una distinción entre dos modos distintos de concebir la misma esencia o entre dos expresiones diferentes de la misma cosa[21]. Esta doctrina está de acuerdo con la que mantuvo Enrique de Gante, quien afirma en su primer *quodlibetum* que entre la esencia y el ser de la esencia hay una distinción de razón[22]. De otro lado, el genitivo puede tomarse en sentido posesivo y, en este caso, en la expresión *esse essentiae*, *esse* significa el ser que la esencia posee, que no se identifica con ella. No es, sin embargo, el sentido en que Suárez emplea la noción de *esse essentiae*. Según afirma Owens, este sentido correspondería

20 Cfr. DM, 31, 1, 2; 31, 4, 3.

21 Cfr. OWENS, *art. cit.*, p. 152.

22 HENRICI DE GANDAVO, *Quodl. I*, q. 9 (ed. R. Macken, de Wulf Mansion-Centre, Leuven-Leiden, 1979), p. 55: «Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae». La índole de la distinción enriquiana aparece en su verdadera dimensión si tenemos en cuenta que entre la distinción real y la de razón el Doctor Solemne situaba una *distinctio secundum intentionem*, a la que hice breve referencia en el capítulo segundo. Así pues, la distinción de razón entre la esencia y el ser de la esencia resalta sobre todo la identidad real entre ellos, como se comprueba en el siguiente pasaje: «Unde propter identitatem rei et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse, scilicet talis, et essentiae rei, potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective», *ibid.* Sobre el modo de citar a Enrique de Gante, cfr. *infra*, n. 29.

a la posición mantenida por Tomás de Aquino en lo que respecta a la distinción entre esencia y ser[23] .

Sin ceñirnos exclusivamente a la noción de *esse essentiae*, aunque sea ésta la que sin duda más nos interesa,

23 Cfr. OWENS, *art. cit.*, p. 190. Del mismo autor véase el siguiente texto: «If the expression *esse essentiae* is to be used, the distinction of St. Thomas will fall between the *esse* and the *essentiae* -all *esse* that belongs to the essence is entitatively distinct from it. The only being of the essence is existence», *An elementary Christian metaphysics*, Milwaukee, 1963, p. 134, n. 8. Debo afirmar, no obstante, que, si bien el único modo de explicar la distinción tomista aceptando la expresión *esse essentiae* es el que Owens indica, no resulta, a mi juicio, del todo satisfactorio. Pienso que la introducción del binomio *esse essentiae-esse existentiae* no está exenta de repercusiones que trascienden el ámbito terminológico. Una de ellas, de singular trasfondo metafísico, es el del olvido del ente, que es identificado con la esencia. Si el ser lo es sólo de la esencia –como *actus essentiae*– no se ve cómo puede superarse el orden formal y menos aún si, en la línea suareciana, se entiende la distinción como sólo de razón. Pero en una perspectiva tomista la caracterización del ser como acto de la esencia no muestra los últimos logros del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. De hecho, la significación del *esse* como *actus essentiae* aparece en sus obras juveniles (por ejemplo, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad. 1) y será rectificada en escritos posteriores por las fórmulas más precisas de *actus essendi* (*In Boeth. de Hebd.*, lect 2, ed. Marietti, n. 23) y *actus entis* (*Quodl. IX*, q. 2, a. 3). Sólo entendiendo el ser como acto del ente puede explicarse en clave tomista el constitutivo formal del ente que tiene como co-principios la esencia y el ser. En la metafísica suareciana, en cambio, hay una irremisible tendencia a hacer de los principios constitutivos entidades en sí mismas completas que, sin embargo, pueden recibir alguna determinación. Una buena muestra de ello es su doctrina del modo de unión, que aplica en la composición de materia y forma y en la de sustancia y accidentes. A este respecto escribe JOLIVET, *o.c.*, p. 109: «Faussant, en somme, la théorie thomiste de l'abstraction, par le refus systématique des distinctions réelles, Suarez, de la même manière, bien qu'à un moindre degré que les terministes, aboutit à une sorte de «chosisme», qui n'est qu'une transposition sur le plan physique des entités purement métaphysiques du système de Saint Thomas».

debemos seguir preguntándonos por el significado del ser *(esse)* en las expresiones citadas. Al interpretar la distinción entre esencia y ser en términos de *esse essentiae* y *esse existentiae* se ha producido, según Fabro, una desvalorización de la noción de ser, que viene a significar en su acepción más amplia y vaga una cierta «realidad»[24]. No es por eso superfluo cuestionarse si el cambio de términos no ha alterado la índole misma del problema. En el planteamiento original de Tomás de Aquino queda claro que se trata de dos principios constitutivos, una forma y un acto que actualiza toda forma, que componen el ente, mientras que en la derivación escolástica –que Fabro ha calificado de «formalista»– no son dos elementos constitutivos, sino dos tipos de ser entre los que hay identidad real, puesto que en una cosa real sólo hay un tipo de ser que la constituye en ente en acto[25]; se trata, por tanto, de un ser de esencia que es al mismo tiempo verdadero ser de existencia. El *ser* viene, pues, a constituir una referencia común, sumamente empobrecida y capaz de recibir las más diversas especificaciones. Pero lo que sin duda resulta de mayor trascendencia es la pérdida del ser como acto (*esse ut actus*), que en

24 FABRO, C., *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, en «Revue Thomiste», 58 (1958), pp. 445: «*Esse essentiae - esse (actualis) existentiae*: c'est la terminologie (d'inspiration avicenniene?), dans laquelle *esse* signifie «réalité» au sens le plus vague (*esse essentiae*, *esse existentiae*, *esse generis*, *esse speciei...*), où déjà apparaît l'équivoque qui fait prendre *l'esse essentiae* pour l'«essence en elle même» (l'essence possible ou l'essence abstraction faite de sa possibilité comme de son actualisation)».

25 Cfr. DM, 31, 4, 6. Es el texto más claro en que aparece la identificación entre ser de esencia y ser de existencia, llegando Suárez a decir que «el ser de existencia es aquel por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas (...); mas este mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego es el verdadero ser de la existencia». Cfr. DM, 31, 4, 3; 31, 4, 4; 31, 5, 15.

Tomás de Aquino constituye el analogado principal de la noción de acto, pues es acto de todo acto[26]. En expresiones como *esse essentiae* y *esse existentiae* el término «esse», obviamente, no está por el acto; antes bien, ha de entenderse –como señalé más atrás– con el significado de «realidad», consistencia, entidad. Podríamos decir que –al contrario de lo que ocurre en Tomás de Aquino[27]– en Suárez el ser, más que tener carácter formal, es forma y se encuentra situado en la línea de la esencia, con la que, como señala con profusión a lo largo de su obra, se identifica realmente.

En el presente capítulo describiremos –siguiendo a Suárez– la caracterización de los diversos tipos de ser, para

26 Cfr. TOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 3, a. 4; I, q. 5, a. 1. *Vid.* GARCIA LOPEZ, J., *Analogía de la noción de acto según Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico», VI (1973), pp. 147-176.

27 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1; I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 7, a. 1. Sobre este tema afirma GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 254: «se puede muy bien decir que la existencia es «formal», pero no que es una forma. Si fuera una forma, sería esencia, lo cual no es»; asimismo, LLANO, A. *Metafísica y Lenguaje*, p. 294: «el formalismo queda trascendido, porque toda forma –tanto real como conocida– encuentra su último fundamento en el ser como acto, que no es un contenido formal, ya que trasciende por fundación todas las determinaciones (...) Si el acto de ser carece de contenido formal, no es por defecto, sino porque –digámoslo así– tiene una índole 'superformal'». Puede verse a este respecto GONZALEZ, A.L., *Ser y participación*, Pamplona, 1979, pp. 87-110. El autor afirma que «para captar la noción de ser hay que superar el orden formal y alcanzar el orden real, en el que el *esse* sitúa a las mismas formas, por ser su acto», (p. 91); «el arquetipo de actualidad no es la forma, sino el ser» (p. 92); «hay que insistir en que el *esse* no es una forma. Todas las determinaciones formales de los entes cobran valor por el ser» (pp. 94-95). Por último, señala que el hecho de que el *esse* sea, en palabras de Tomás de Aquino, el acto más formal «no significa que tenga un determinado contenido formal o eidético» (p. 95).

centrarnos en aquellos que revisten mayor interés en relación al posible, objeto fundamental de este trabajo. Como ya se indicó, al inicio de la disputación trigésimo primera establece el Eximio la clasificación de los tipos de ser. De los cuatro que allí se citan, dedicaremos mayor espacio al *esse essentiae* y al *esse veritatis propositionis* –que identifica con el *esse obiectivum*–, limitándonos a exponer brevemente la relación entre el *esse existentiae* y el *esse subsistentiae* y la que media entre el ser de la existencia y el de la esencia. El motivo de dividir así este capítulo responde a la pretensión de reflejar la distinción más radical que se da entre el *esse essentiae* y el *esse obiectivum*, pues significan, respectivamente, un ser real e intrínseco y un ser meramente pensado, objetivo, en el entendimiento que compone[28].

1) *El «esse essentiae» y el posible*

Resulta comúnmente admitido que la doctrina del «esse essentiae», que Enrique de Gante hizo célebre, tiene su antecedente en la filosofía de Avicena[29]. El propio Suárez ex-

28 Cfr., DM, 31, 1, 2.

29 HENRICI DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 9 (ed. R. Macken, De Wulf-Mansion Centre, Leuven-Leiden, 1979, p. 53): «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine Vti Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod *habet essentialiter* de se, quod appellatur *esse* essentiae, quoddam vero quod recipit ab *alio*, quod appellatur esse actualis existentiae». Los textos de Enrique de Gante se citan por la edición crítica del De Wulf-Mansion Centre, de la que han aparecido hasta el momento los volúmenes correspondientes a los *Quodlibeta* I, II, IX, X y XIII. Para los restantes textos acudo a la ed. Zuccoli (Venecia, 1613) y a la ed. Badius (París, 1520) para los pasajes de la *Summa*. Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 152; GOMEZ CAFFARENA, J., *o.c.*, pp. 24 ss.; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol III, Barcelona, 1973, pp. 450-451; CRONIN,

pone, a través de Escoto, la doctrina por la que éste ataca a Enrique, «por haber afirmado en varios pasajes que las esencias de las cosas tienen de por sí un ser propio de la esencia, al que llama ser real, eterno e improducido, que es un ser que conviene a las criaturas con independencia de Dios y que presupone en ellas, no sólo con anterioridad a la eficiencia de Dios, sino incluso con anterioridad a la ciencia, a fin de que en virtud de ese ser puedan ser objetos de la ciencia divina que los teólogos llaman simple inteligencia»[30]. Es un texto, sin embargo, que no expresa adecuadamente la doctrina de Enrique de Gante sobre el particular[31]. Suárez deforma el pensamiento del Doctor Solemne e intenta, acto seguido, salvar el de Capréolo, aun recono-

T.J., *o.c.*, pp. 178 ss.; PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Paris, 1975, vol II, pp. 64-73; PAULUS, J., *Henri de Gand. Essai sur les tendences de sa Métaphysique*, Paris 1938, pp. 91 y 98-99; FABRO, C., *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, 1969, pp. 192 y 204-205; WIPPEL, J.F., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984 (Ch. VII: «Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines in the reality of nonexisting possibles»; para la doctrina de Enrique de Gante, cfr. pp. 173-184).

30 DM, 31, 2, 2.

31 PAULUS, J., *Henri de Gand...*, considera ese texto tendencioso (cfr. p. 117) y juzga que su autor desconoce totalmente el pensamiento de Enrique de Gante: «Une opinion ancienne, qui remonte apparement à Suarez, et s'est imposée aux premiers historiens modernes de la philosophie, attribue au docteur belge un platonisme intransigeant, qui irait jusqu' à subordonner le Dieu chrétien à l'ordre des idées intelligibles. Il faut n'avoir rien lu d'Henri pour lui faire honneur ou grief d'une telle thèse, dont on ne trouve nulle trace en son oeuvre» (p. 381). GOMEZ CAFFARENA, J., *Sentido de la composición de esencia y ser en Suárez*, en «Pensamiento», 15 (1959), p. 142: «los rasgos con que describe entonces Suárez tal ser son una caricatura de los afirmados por Enrique: no es producido, es independiente de Dios y anterior a su ciencia». En nota señala que la referencia que Suárez hace de la *Summa* de Enrique (art. 3, q. 23 y 25) es totalmente equivocada; BENES, J., *art. cit.*, p. 113, observa que el art. 3 no tiene esas cuestiones.

ciendo que la doctrina de éste no se aleja mucho de la de Enrique de Gante. En mi opinión, esta actitud es una manifestación inequívoca de que el pensamiento de Enrique de Gante ha ejercido una influencia significativa en la metafísica de Francisco Suárez[32]. La interpretación radical, y a todas luces exagerada, que el Eximio hace de la doctrina de Enrique de Gante no debe ocultarnos la innovación que tal pensamiento supone en comparación con la enseñanza escolástica hasta entonces vigente. El hecho de que Enrique –en contra de la imputación suareciana– no sitúe esas esencias fuera de Dios, no impide que las dote de un ser de esencia que es eterno en algún sentido[33] y real, aunque no

32 PAULUS, *o.c.*, p. 322, es de la misma opinión: «Entre le maître gantois et les exégètes contemporains qui interprètent S. Thomas à travers Suarez, la filiation, pour n'être pas toujours avouée, ne paraît pas niable».

33 BENES, *art. cit.*, pp. 113-115, observa que a las esencias puede atribuirse cierta eternidad en el *esse cognitum* que poseen en la ciencia divina y en su ser de esencia (*esse essentiae*), aunque no «in esse existentiae extra intellectum». Los textos más significativos que aduce son: *Quodl. I*, q. 9 (ed. Macken, p. 49): «(essentia) creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam *in Deo est ens quoddam antequam fiat ens* in propria natura, ad modum quo quaelibet res habet esse ens in Deo...». Por lo que respecta a la eternidad en su ser de esencia, *Summa*, art. 21, q. 4 (ed. Badii, t. I, fol. 127 Q): «Essentia ... dicitur res ex respectu ad Deum, inquantum ab ipso exemplata est ab aeterno» y *Quodl. XI*, q. 3 (ed. Zucc. p. 190v): «Unde si Deus ad momentum substrahat se, ut causa efficiens et conservans, a creatura, ut a suo effectu, subito cadit in nihilum et in non esse oppositum esse actualis existentiae, non tamen in non esse oppositum esse primo modo dicti (se refiere al *esse essentiae*). Sicut enim non potest cadere a sua essentia, ut non sit essentia secundum praedicta, sic nec a tali esse, aliter non esset quid intelligibile, sed imaginabile tantum, ut chymaera et hircocervus». Cfr. también *Quodl. III*, q. 9 (ed. Zucc. fol. 99v). Cfr. WIPPEL, *o.c.*, pp. 177-179.

actual, sino en potencia al ser actual[34].

El tema del *esse essentiae* está estrechamente relacionado con la distinción entre *essentia* y *existentia*. Así, al exponer la opinión que afirma que la esencia y la existencia se distinguen realmente, la atribuye Suárez a Tomás de Aquino y a casi todos los antiguos tomistas, entre los que cita a Capréolo, Silvestre de Ferrara, Iavello y Soncinas. Pero, como acertadamente ha señalado Wells, este *esse* (o *existentia*), «más que en la tradición de Santo Tomás, tiene su fuente en el *esse essentiae* de Enrique de Gante y Avicena. Pues Avicena es quien, a través de Enrique de Gante, ha entrado en la tradición tomista en lo que respecta a la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia, tal

34 GOMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958, p. 145: «La concepción enriquiana se sigue de la admisión de una realidad eterna no-existencial de los posibles en el seno intelectual de Dios». PAULUS, *o.c.*, p. 122: «Dieu étant supposé seul existant, les essences *n'existent* point en effet, en dehors de son entendement, mais qu'étalées toutefois sous son regard, elles *sont* autres que Dieu, et jouissent, en tant qu'essences connues présentement de lui, et connaissables ultérieurment de quiconque, d'une réalité quidditative qui n'est pas la réalité de l'Essence divine». Veremos más adelante cómo también en Suárez está presente la preocupación por no hacer de las esencias posibles algo fuera de Dios, lo que no impide que se les dote, sin embargo, de un ser propio distinto de Dios; la similitud respecto al planteamiento de Enrique es casi perfecta. Tendremos ocasión de profundizar en este punto a propósito de la ciencia divina. Entre otros textos de Enrique acerca de la realidad no actual de las esencias, véanse los siguientes: «Esse essentiae in ipsa essentia est quoddam potentiale, ut per creationem essentiae producatur obiective in esse existentiae, ut existat simpliciter extra intellectum» (*Quodl. X*, q. 7; ed. Macken, p. 171); «essentia creaturae et ut est aliquid per essentiam, per se est in potentia ad esse per existentiam» (*ibid.*; ed. Macken, p. 178); cfr. *Quodl VIII*, q. 1 (ed. Zucc. p. 1v). WIPPEL, *o.c.*, p. 179: «Henry seems to be assigning a strange and intermediate kind of reality to nonexistent possibles. In some way they are distinct from being of the divine essence, but they do not enjoy actual existence in themselves».

como se encuentra en el tratamiento de Juan Capréolo. Y es contra esta tradición de las esencias eternas contra la que Suárez toma posición»[35].

En breves líneas trataré de exponer los puntos principales de la teoría de Enrique de Gante. En el *Quodlibetum III* explica Enrique que la posibilidad y naturaleza de toda realidad tiene tres modos en el *esse*: un *esse naturae extra in rebus*, un *esse rationis* (que es un *esse in anima*) y un *esse essentiae* (o *secundum se*)[36]. Hay, sin embargo, otros lugares en los que sólo se refiere a un ser *extra intellectum* y a un ser *in intelllectu,* que reciben también la denominación de *esse rei in ipsa* y *esse rei in anima*[37], respectivamente. Es preciso preguntarse por tanto a cúal de estos dos tipos de ser pertenece el «esse essentiae». El propio Doctor solemne explica que por *esse essentiae* de la cosa se entiende la cosa tal como es concebida absolutamente, sin ninguna de las determinaciones que tiene en la realidad (sería el *esse naturae*), ni en el entendimiento (*esse rationis* o *esse in*

35 WELLS, N., *Descartes and the Scholastics briefly revisited*, en «The New Scholasticism», 35 (1961), p. 186.

36 Cfr. *Quodl. III*. q. 9, fol. 99r.

37 *Quodl. VII*, q. 1, fol. 388r: «Quidditas et essentia rei, licet solum duplex esse habet, unum scilicet in singularibus extra intellectum, aliud in ipso intellectu...» Asimismo, en la *Summa*, 21, 3 (125v C-D), escribe: «Unde cum dicit Sortes est, hoc quod est est, uno modo significat rem existere in actu, et praedicat esse rei in seipsa, alio modo significat compositionem esse cum homine esse veram, et praedicat esse rei in anima. Quibus modis procedit illa communis distinctio propositionum: quia propositio aut est de re aut de dicto. Est enim de re propositio ista, Sortes est, quando hoc verbum *est* copulat circa subiectum existentiam eius absolute sub hoc sensu, Sortes est, id est, esse convenit Sorti. Est autem de dicto, quando compositionem esse cum subiecto indicat esse veram sub hoc sensu, Sortes est, id est, Sortem esse est verum. De isto modo esse per se, scilicet, diminuto, verum est quod semper est aliquid praeter essentiam rei cuius est quia est aliquid non in ipsa re sed cognoscente et apprehedente ipsam». (Texto citado por GOMEZ CAFFARENA, J., *o.c.*, p. 52).

anima)[38]; o, como indica en otro texto, significa que «la cosa tomada en sí misma es lo que es en su naturaleza»[39]. Basándose en estos textos, Paulus ha señalado que, frente al *esse rationis*, en el que el objeto representado tiene el ser del sujeto que lo produce, el *esse essentiae*, en ese encuentro del sujeto y el objeto en que consiste el conocimiento, está del lado del objeto[40]. Por su parte, Philippe piensa que la distinción entre *esse essentiae* y *esse*

38 *Quodl. III*. q. 9. fol. 99r: «sicut (...) esse naturae rei appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet ab efficientia extra in particularibus, et esse rationis appellatur certitudo eius cum conditionibus quas habet in intellectu in eius conceptu in relatione et comparatione ad aliquid aliud, sic esse essentiae rei appellatur certitudo eius concepta absolute, absque omni conditione quam nata est habere in esse naturae vel rationis». El *esse essentiae* recibe también las denominaciones de *esse quidditativum*, *esse cognitivum*, *esse definitivum*. Véase a este respecto PAULUS, J., *o.c.*, pp. 83-84 y los textos de Enrique de Gante que ahí se citan.

39 *Quodl. III*, q. 2, fol. 80v: «esse essentiae (...) nihil aliud est quam rem secundum se acceptam esse id quod est in sua natura, de quo dicitur quod definitio est oratio indicans quod est esse».

40 PAULUS, J., *o.c.*, pp. 85-86: «*L'esse rationis* attribué à un objet implique que ce dernier existe actuellement représenté en ma pensée, ou en celle d'un esprit quelconque; (...) on doit dire que, si l'on met en présence le sujet connaissant et l'objet connaissable, c'est du côté du sujet que se tient l'être de raison. Mais pour qu'un objet puisse être représenté et représenté comme réel, ne faut-il point d'abord, non point sans doute qu'il existe (...), mais qu'il soit quelque chose en tant qu'objet réal et représentable à la disposition de toute pensée? Sans doute: être qui se situe donc dans la rencontre du sujet et de l'objet: tel est *l'esse essentiae*». Lo significativo de la doctrina de Enrique de Gante es que, como tendremos ocasión de comprobar también en Suárez, se afana en distinguir el ser del posible de aquel que posee el ente de razón. Así, mientras que el ente de razón puede denominarse *res*, pero sólo en el sentido amplio del término –que deriva de *reor*, *reris*–, el posible en cambio se dice *res a ratitudine*, porque es «natura et essentia aliqua». Cfr. *Quodl.* V, q. 2, fol 154 r.

rationis parece casi nominal[41]; Gómez Caffarena se apoya en un texto de la *Summa* de Enrique, en el que éste afirma que el *esse incomplexum* –que expresa la realidad *extra animam in seipsa et natura sua*, frente al *esse complexum*, que significa sólo la verdad de la cosa y expresa el acto de ser de la realidad *apud animam*– es doble: «uno es denominado ser de la esencia y el otro ser de la existencia actual»[42]. Concluye el autor que tanto el ser de esencia como el de existencia se dicen del «ser mismo de la cosa en sí», mientras que el ser de razón es un ser «objetivo, diminuto, en el cognoscente»[43]. En todo caso, debe hacerse notar la diferencia, siquiera mínima, que Enrique establece entre el mero ser objetivo y el *esse essentiae*. Cabe señalar, por último, que, como se ha escrito con acierto, la metafísica de Enrique de Gante «no es la del ente, sino la de la idea del ente o, más exactamente, de la esencia posible, del *esse essentiae* en primer lugar y de una manera fundamental. Es, en efecto, la metafísica de los 'incomplejos', de los indivisibles. Esta visión de las esencias está más allá de la división analógica de lo increado y de lo creado; pues la esencia, como tal, no es creada, es puro objeto del entendimiento».[44]

Hasta aquí la doctrina de Enrique de Gante. Pero, el hecho de que Suárez haya atacado esta teoría no debe

41 Cfr. PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie...?*, pp. 68-69.

42 ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, 28, 4 (167vT); cfr. *Summa*, 21 4 (128vb).

43 GOMEZ CAFFARENA, J., *o.c.*, p. 53. El carácter de medio entre el *esse rationis* y el *esse existentiae* confiere al ser de esencia una cierta ambigüedad, de la que el propio Gómez Caffarena no se libra, al afirmar en otro lugar que «el ser de esencia es el mismo *esse rationis* propio de todo ser conocido en cuanto tal; pero de una especial consistencia por ser Dios quien lo forma (...); el ser de esencia es el ser de razón hecho por el Entendimiento divino, de consistencia esencialmente superior, pues El es la causa del ser» (*ibid.* pp. 32-33).

44 PHILIPPE, M.-D. *Une philosophie...?*, pp. 82-73.

hacernos olvidar, como oportunamente señala Wells, que «el propio Suárez posee una interesante doctrina sobre el *esse essentiae*»[45]. Es lo que trataré de examinar a continuación.

En el conocido pasaje en el que el Doctor Eximio distingue los diferentes tipos de ser, describe así el *esse essentiae:* «el ser de la esencia, si se le distingue verdaderamente de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado; por consiguiente, de la misma manera que la esencia de la criatura en cuanto tal, en virtud de su concepto, no expresa algo real que posea el ser en acto fuera de sus causas, asimismo, el ser de la esencia en cuanto tal, si nos reducimos precisivamente a él, no expresa el ser actual por el que la esencia se constituye en acto fuera de las causas, pues si el ser en acto de este modo no pertenece a la esencia de la criatura, tampoco podrá pertenecer al ser de su esencia; luego el ser de la esencia de la criatura en cuanto tal prescinde de suyo del ser actual fuera de las causas, por el que una cosa creada es puesta fuera de la nada, que es lo que significamos con el nombre de ser de existencia actual»[46].

Entre esencia y *esse essentiae* sólo hay, dice Suárez, una diferencia en el modo de concebirlo o significarlo. Salvo esto, no hay otra diferencia que los separe. Estamos, pues, ante ese sentido cualitativo del genitivo «essentiae» al que hice referencia más atrás y que implica un tipo de ser que se identifica realmente con la esencia.

En su relación con la existencia, observamos cómo tanto la esencia como el *esse essentiae* no expresan el «ser actual por el que la esencia se constituye en acto fuera de las causas»; prescinden de este *esse actuale extra causas*. El Eximio se ha limitado aquí a señalar lo que no expresa o significa el *esse essentiae*. Pero, apoyándose en diversos

45 WELLS, N., *Descartes and the Scholastics briefly revisited*, p. 187.

46 DM, 31, 1, 2.

textos, no será aventurado concluir que el *esse essentiae* significa esa aptitud para existir realmente, que es propia de la esencia real. Este es el motivo de que Suárez, en el texto citado, hable siempre de ser «actual» o «real en acto» y no simplemente de «real», entendido en sentido amplio. Por lo tanto, el *esse essentiae* no puede considerarse como un mero ser objetivo, sino como un ser real, a menos que se acepte la tesis escotista del *esse diminutum* como un cierto ser intermedio o *esse secundum quid* [47], que Suárez rechaza al afirmar en un texto que «no se da medio entre el ente real y el de razón»[48].

Surge ahora una dificultad: el *esse essentiae* no se dice siempre en un mismo sentido, esto es, como «no expresando el ser actual» pero sí expresando el ser real consistente en la aptitud para existir, como ya hemos visto. Efectivamente, al responder a una objeción a su tesis de que antes de la creación las esencias de las criaturas no son nada absolutamente, observa Suárez una posible equivocación en el uso del *esse essentiae*[49]. Dos son –nos dice– las maneras

47 D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., n. 44 (ed. Vaticana, vol. VI, p. 288).

48 DM, 7, 1, 27.

49 DM, 31, 2, 11: «Circa quintum argumentum advertendum est aequivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiae. Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. *Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura*, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa vel obiective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis, sic enim est verum caecitatem esse privationem, et chymaeram esse confictum monstrum, et ideo peculiariter tribuitur rebus creatis esse essentiae antequam existant, ut denotetur illam veritatem fundari in esse potentiali apto ad existendum. *Alio modo sumitur esse essentiae ut actu*

de atribuirlo a las cosas. Por un lado, puede atribuirse a las cosas en sí mismas, incluso cuando aún no han sido creadas ni son existentes en acto. De otro modo, el *esse essentiae* se toma en cuanto conviene a las criaturas ya existentes en acto.

En el primer sentido, el ser de la esencia no es un verdadero ser actual en la criatura, sino que es un ser posible y se reduce a aquel tercer miembro del ser de la verdad de la proposición o conocimiento. Y en este sentido, añade, las esencias de las criaturas sólo tienen o ser en su causa, o ser objetivamente en el entendimiento. Se descarta, pues, que tengan ser real en sí mismas; el único ser real que poseen es el de su causa.

Asimismo, Suárez observa la diferencia que hay entre el ser de la esencia tomado en este primer sentido y el ser de la verdad de la proposición; o, dicho de otro modo, entre el ser que las esencias no producidas tienen en su causa y el ser que objetivamente poseen en el entendimiento. Este último (*esse in veritate propositionis* o *esse obiective in intellectu*) no sólo tiene cabida en las esencias reales, sino también en los entes de razón y en los ficticios, pues en este sentido es verdad que la ceguera es una privación, y que la quimera es un monstruo imaginario; en cambio, el *esse es-*

convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem vel productionem agentis, et ut essentia reipsa coniuncta est existentiae. Quocirca, quamvis demus esse essentiae, hoc modo sumptum, esse actuale esse et distinctum ab esse existentiae, nihilominus verum et certum est principium positum, quod essentia creaturae non habet actu hoc esse essentiae nisi per effectionem, et consequenter quod, secundum se et ex se ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiae, neque existentiae. Et haec distinctio est prae oculis habenda ad tollendam aequivocationem et intelligendam efficaciam rationum quae in hac materia fieri solent» (el subrayado es mío).

sentiae (o *esse in causa*) se atribuye de modo especial a las cosas creadas antes de que existan, para dar a entender que esa verdad está fundada en el ser potencial apto para existir. No hay, pues, equivalencia perfecta entre ser objetivo y ser de la esencia, tomado en este primer sentido. Para Suárez «ser objetivamente en el entendimiento no solamente puede convenir a los entes verdaderos, sino también a los ficticios»[50]. De modo semejante, subraya que a las cosas creadas antes de que existan no se les atribuye el ser objetivo, sino el ser de la esencia, pues sólo este último permite dar a entender que se fundan «en el ser potencial, apto para existir».

Queda todavía un punto por solventar. El Eximio ha afirmado que, en este primer sentido, el ser de la esencia no es un verdader ser real actual, sino un ser posible que se reduce al ser de la verdad de la proposición. Veamos esto más detenidamente.

La objeción a la que está respondiendo es la quinta y última que se planteó en su momento y que enuncia así: «suele distinguirse en las criaturas un triple ser, el de la esencia, el de la existencia y el de la verdad de la proposición (...); por consiguiente, prescindiendo de la existencia, la esencia puede todavía conservar el ser de esencia, puesto que éste no lo tiene por la existencia, sino por sí misma; luego, removida toda eficacia extrínseca, tiene tal ser y, en consecuencia, lo tiene desde la eternidad»[51].

El punto en litigio es el de la reducción del *esse essentiae*, tomado en este primer sentido, al *esse veritatis propositionis*. Ahora bien, ¿reduce Suárez ciertamente aquél a éste? Si nos atenemos a sus palabras, parece claro que es así. Pero no debe pasarse por alto que el Eximio establece una diferencia, que ya he indicado, entre *esse essentiae* (o *esse in causa*) y *esse veritatis propositionis* (o *esse obiective*

50 DM, 6, 7, 2.

51 DM, 31, 2, 6. Cfr. DM, 31, 1, 2. Al situar el *esse subsistentiae* del lado del ser existencial, como veremos más adelante, sigue en pie la triple división del ser que hace en el pasaje citado.

in intellectu). El ser posible que, como se afirma, no es un «verdadero ser real actual en la criatura», tampoco es, sin más, un mero ser objetivo. Pues este ser objetivo no puede atribuirse a las cosas creadas antes de que existan «para dar a entender que esta verdad está fundada en el ser potencial apto para existir». Esta es, precisamente, la diferencia entre ser objetivo y ser de la esencia o posible. Esta mínima diferencia –que Suárez subraya con el adverbio «sólo»– es, sin embargo, suficiente para separar el orden real del orden lógico, propio del ser objetivo. El «ser potencial» en el que funda esa verdad no es sino el ser posible o *esse essentiae* que, como tal, es apto para existir. Esta aptitud para existir es lo que funda el orden real, como se ha visto.

En resumidas cuentas, cabe decir que de una lectura superficial del texto del parágrafo 11 de la sección segunda de esta disputación 31 puede desprenderse la triple identificación entre «esse essentiae» (entendido en su primera acepción, que es la única a la que se ha hecho referencia hasta el momento), «esse possibile» («seu potentiale») y «esse veritatis propositionis». Pero es esta una conclusión que, a mi juicio, no se ajusta al sentido último de los textos del Eximio sobre el particular. En efecto, los dos primeros miembros son equivalentes[52], pero no así el último. La

52 En otros lugares Suárez ha considerado también sinónimos ser de la esencia y ser posible: «Considerando vero divinam scientiam, solum prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae seu possibile. ..» (DM, 8, 5, 5); «in hac re prima sententia est affirmans necessarium esse ex vi visionis Dei videre omnes creaturas possibiles, saltem secundum esse essentiae vel possibile» (*De Divina Substantia*, 2, 26, 2; Vives, I, 159). En este texto se aprecia una vez más el sentido cualitativo del genitivo «essentiae» que permitiría sustituirlo –como ocurre con el término *possibile* – por el adjetivo «essentiale». Así lo hace Suárez en otros lugares (cfr. DM, 31, 2, 11). «Natura etiam communis sumpta ut possibilis vel secundum esse essentiae...» (DM, 6, 3, 7); «in esse possibili vel secundum esse essentiae» (*ibid.*); «esse essentiae praecisum ab existentiae nihil aliud est quam entitas rei in esse possibili» (DM, 6, 3, 8).

mínima diferencia que se establece entre ser posible (o *esse essentiae*) y ser objetivo (o de la verdad de la proposición) impide mantener esa triple identificación.

El segundo sentido de *esse essentiae* es el de «real y actual», pues se atribuye a la criatura realmente existente. Esta actualidad la posee la esencia por una causa eficiente, reafirmando así Suárez el principio de que la esencia de la criatura «en sí y de por sí y en cuanto producida no tiene ser alguno en acto ni de esencia ni de existencia»[53]. A este segundo sentido de «esse essentiae» haremos referencia *in extenso* más adelante.

Al comentar este texto suareciano, afirma Wells que, en el segundo sentido de *esse essentiae*, tanto Suárez como Descartes «mantienen que las actuales esencias de las cosas son creadas o llegan a ser por una causa eficiente. En este sentido, Suárez no es el oponente de Descartes, sino más bien la probable fuente para la crítica de este último a la misma tradición a la que Suárez se opuso. Pero, aunque Descartes y Suárez concuerdan en este segundo sentido, sin embargo, en el primer sentido –donde *esse essentiae* significa la esencia posible que existe en su causa– Suárez es verdaderamente el oponente de Descartes, como Garin lo ha visto bien»[54]. El autor se está refiriendo aquí a un célebre texto cartesiano que afirma que las verdades eternas son verdaderas y posibles porque Dios las conoce como verdaderas y posibles, no pudiendo decirse sin blasfemia que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella[55]. Nunca citó Descartes ese presunto adver-

53 DM, 31, 2, 11.

54 WELLS, N., *Descartes and the Scholastics...*, p. 188.

55 «Pour les veritez eternelles, ie dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient iamais dire sans blaspheme, que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de valoir et de connoistre; de sorte que *ex hoc ipso quod*

sario contra el que mantiene el conocimiento previo de las verdades eternas por Dios. Cronin, siguiendo a Garin, afirma que Suárez es el adversario al que se refiere el texto cartesiano[56]; al mismo tiempo mantiene que «la exposición de Suárez más clara acerca de la naturaleza y significado último del ser potencial o posible se encuentra en su tratamiento de las verdades eternas»[57].

Lo que nos interesa ahora es seguir profundizando en el *esse essentiae* suareciano. Un texto muy significativo de la andadura y orientación doctrinal del Eximio es la interpretación que propone de un pasaje en el que Capréolo responde a un argumento de Auréolo. Antes de transcribir el pasaje, escribe Suárez que Capréolo «no se encuentra muy lejos de la posición y modo de hablar de Enrique». El núcleo del asunto es la pregunta que Auréolo se plantea acerca de si, cuando una cosa es creada, se produce lo que era absolutamente nada, a lo que Capréolo responde que se produce lo que era nada del ser de la existencia, y añade a con-

aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*». Lettre à Mersenne, 6.V. 1630, ed. Adam-Tannery, vol. I, pp. 149-150.

56 CRONIN, T. J., *o. c.*, p. 241, n. 38: «As has been maintained by Garin, P., *Thèses Cartésiennes et Thèses Thomistes*, pp. 110, 139 and by Gilson, E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 185, it is true that Descartes is citing an author who maintains this position. That author is Suárez, for the reasons that it is most likely that the doctrine of Suárez was taught at La Flèche, that the *Disputationes Metaphysicae* were available to Descartes (cfr. *Resp. 4ème*, VII, 235, 5-14), and lastly such doctrines as Descartes attacks are maintained by Suárez». Asimismo, PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, I, Hamburg, 1966, p. 74, refiriéndose al texto cartesiano citado en la nota anterior, escribe: «Offensichtlich ist diese Stelle gegen Suárez gerichtet, der das Verhältnis von göttlichen Intelleckt und ewiger Wahrheit genau entgegengesetzt fixiert hatte», y cita a continuación DM, 31, 12, 40.

57 *Ibid.*, p. 46.

tinuación: «Sin embargo, más allá de la nihilidad, que es la carencia de existencia actual, era esencia con el ser de esencia, la cual, absolutamente considerada como naturaleza o quididad, puede sustraerse a la nihilidad de la existencia y a la quididad de la existencia, es decir, al ser mismo o al no ser de la existencia actual, y la esencia misma considerada en sí es siempre algo en el género de las esencias, y en el ser inteligible, y en la potencia activa del creador, aunque no lo sea en el ser real actual, como afirman Enrique, Godofredo y Bernardo de Gannato»[58].

La posición de Capréolo es clara. Lo que llama la atención es el intento de Suárez de reconducirla a su conocida tesis, expuesta tan sólo unas líneas antes, de que «la esencia de la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee en sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada»[59]. Frente a esto, Capréolo ha afirmado abiertamente que la «esencia considerada en sí misma es siempre algo en el género de las esencias» y, en un texto inmediatamente posterior, que el Eximio ya no cita, escribe: «antes de que el mundo existiera o fuera creado, era mundo. Y era lo que ahora es, no en la existencia actual, sino en la potencia activa de Dios, y en el ser inteligible, y según su absoluta consideración; de igual modo, en la potencia lógica, que es la no repugnancia de los términos; porque no repugnaba a la rosa ser sustancia, ser cuerpo, ser flor. Por lo tanto, la rosa, desde la eternidad, era sustancia, cuerpo, flor; no en acto, sino en potencia. Por consiguiente, no era absolutamente nada como lo es la quimera, a la que repugna ser en acto»[60].

58 DM, 31, 2, 2; el texto de Capréolo *In II Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 3, al cuarto argumento de Auréolo contra la cuarta conclusión. Ver referencia completa en la n. 60.

59 DM, 31, 2, 1.

60 CAPREOLI, I., *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, In II Sent., l. II, d. 1, q. 2, a. 3, 4, ad 4um argumen-

Sigamos el hilo de la interpretación de Suárez, quien escribe: «Pero Capréolo explica luego este ser de esencia de tal manera que, por parte de la criatura, antes de ser producida por Dios, no piensa que se dé ninguna verdadera realidad distinta de Dios, que esté absolutamente fuera de la nada, sino que por parte de la criatura expresa cierta aptitud, o más bien no repugnancia, para que sea producida por Dios con tal ser; pues en esto precisamente se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y en este sentido se dice que las criaturas tienen esencias reales, aunque no existan»[61]. Es un pasaje que sigue, punto por punto, la doctrina que volverá a exponer en el parágrafo 11 acerca del doble sentido del *esse essentiae* y que he comentado páginas atrás. En efecto, en ambos lugares se alude al «ser real actual», ya expresamente –como en el parágrafo 11–, ya hablando de «verdadera realidad» –en el último texto citado–, para afirmar que el ser de la esencia en cuanto tal no expresa ese ser real actual o verdadera realidad[62]. Más significativa aún es la distinción, que se explica con palabras casi idénticas, entre las esencias reales posibles –es decir, todavía no existentes– y las cosas ficticias o quiméricas. El ser que las primeras poseen es «apto para existir». Y si, en el primero de los textos comentados, no hablaba expresamente de «no repugnancia», en su interpretación de Capréolo afirma claramente que la aptitud para ser producidas por Dios constituye por parte de las criaturas una no repugnancia. Lo cual, de acuerdo con otros textos que conocemos, permite concluir que tal aptitud o no repugnancia en que las esencias reales consisten, las «instala»en el ámbito de la realidad. Por último, una nueva coincidencia entre ambos textos se da por lo que respecta a la noción de existencia como

tum Aureoli (Ed. A. Cattier, 1902, repr. Frankfurt a. M. 1967, vol. III, p. 73).

61 DM, 31, 2, 2.

62 DM, 31, 3, 3: «in essentia possibili, priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali)».

«positio extra nihil». Pero a este tema aludiré en el último capítulo.

En el proceder filosófico suareciano se observa, a mi juicio, una característica que es digna de notar. De ella tenemos ejemplo en el pasaje que acabo de citar y en la segunda parte de ese mismo texto, que transcribiré a continuación. Tal modo de proceder se caracteriza por establecer una rotunda afirmación inicial, que va seguida de un discurso explicativo en el que parece que se contradice lo afirmado o, al menos, se rebaja su contundencia. Quizá sea ello manifestación de ese espíritu conciliador, que algunos han denominado «ecléctico» y que, como escribe Gilson, le hace «tan ansioso de no ofender a la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más digno de ser considerado como veredicto verdadero»[63]. Así lo acabamos de ver y tendremos ocasión de comprobarlo de nuevo en su esfuerzo por hacer compatible la tesis de Capréolo con la suya propia.

En la segunda parte del texto al que me refiero, explicita Suárez en qué sentido se afirma que las criaturas poseen esencias reales aunque no existan. Se aprecia también aquí ese proceso al que acabo de aludir. Dejémosle hablar: «Y se dice que las poseen (se está refiriendo a las esencias reales que se atribuyen a las criaturas antes de que existan) no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador; y así se dice que las poseen no en acto, sino en potencia, y no en virtud de su potencia intrínseca, sino por la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí sino en su causa, ya material, como se dice que una cosa generable está en la potencia de la materia prima, ya eficiente, en el sentido en que se dice que la totalidad del ente creable está contenido en la potencia de Dios antes de ser producido, de cuya esencia posible en general ahora tratamos»[64]. Es esta la primera afirmación que no deja lugar

63 GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 156.

64 DM, 31, 2, 2.

a dudas. Pero a continuación vienen las matizaciones: «Y de esta suerte se llama también real a dicha esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia realidad que posea en sí en acto, sino porque puede ser hecha real, recibiendo una verdadera entidad de su causa, y esta posibilidad, como diré luego más ampliamente, por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia a ser producida; en cambio, por parte de la causa extrínseca expresa la virtud para producirla». Y concluye con la aplicación de esta doctrina al *esse essentiae:* «Y del mismo modo y por la misma razón, el ser que llaman de la esencia, antes de su producción o creación divina, sólo es un ser potencial objetivo –según se expresan muchos, punto que enseguida trataremos– o un ser por denominación extrínseca de la potencia de Dios y por no repugnancia por parte de la esencia creable»[65].

La primera matización que debe tenerse en cuenta es que Suárez niega que una esencia antes de ser producida sea real, pero entendiendo aquí real como «verdadera y propia realidad que posea en sí acto», por lo tanto, se le llama real porque *puede* ser hecha real si recibe de su causa una verdadera entidad. A su vez, esta posibilidad de la esencia, de la que anteriormente se afirmó que es en virtud de la potencia extrínseca del Creador, no lo es sólo por esta causa extrínseca, sino que de su parte pone la no repugnancia para ser producida. Esta no repugnancia, como veremos en el capítulo siguiente, constituye la potencia intrínseca propia del posible; potencia que –acabamos de comprobarlo en la primera parte del texto citado– Suárez niega. En cuanto al *esse essentiae*, el Eximio nos dice que es un *esse potentiale obiectivum* o ser por denominación extrínseca de la potencia de Dios; pero seguidamente añade que no es sólo por denominación extrínseca, haciendo hincapié de nuevo en la no repugnancia como último principio intrínseco del posible.

En suma, no se ve que la afirmación primera con la que se inicia el tratamiento del posible pueda mantenerse, tras

65 *Ibidem.*

los textos citados. Más bien parece, y así lo atestigua también Wells[66], que Suárez coincide, en el fondo, con la posición de Capréolo.

Más adelante vuelve el Eximio a insistir en el principio expuesto de que la esencia de la criatura antes de su producción por Dios es nada absolutamente. Lo hace al comentar la distinción que Capréolo, «tomándolo de la opinión de otros», establece entre el ser de la esencia y el de la existencia, y refiriéndolo al caso de la creación. Si Dios crea de la nada de la existencia, pero no de la nada de la esencia, «o lo que no tiene nada de existencia es absoluta y totalmente nada, o no. Si no es totalmente nada, entonces Dios no creó absoluta y simplemente todas las cosas de la nada, ni ha producido todos los entes o todo lo que es verdaderamente algo real y, en consecuencia, no creó propiamente ente alguno, sino que produjo uno de otro como de una potencia real receptiva e improducida, es decir, de la esencia real (...). Mas todas estas cosas y otras semejantes están en contra de la fe y de la razón natural». En conclusión: «si se prescinde de la existencia y de la eficiencia de la causa primera, no queda absolutamente nada en el efecto, como se demostró; por consiguiente, tampoco puede permanecer la esencia con verdadero ser real distinto del ser del Creador»[67]. Pero de nuevo insiste en páginas posteriores —esta vez en un texto que puede considerarse definitivo— que la esencia posible «está de algún modo comprendida en el ente real (...) en cuanto en sí misma es real y apta para existir»[68].

66 WELLS, N., *Descartes and the Scholastics...*, p. 188, n. 47, afirma de Suárez que «he cites the text of Capreolus and glosses it in such a way that he and Capreolus seem to end up by holding almost the same doctrine».

67 DM, 31, 2, 4.

68 DM, 31, 2, 10. Comentando este pasaje, escribe GOMEZ CAFFARENA: «De aquí se sigue una consecuencia muy importante: las esencias, aun en su estado potencial, podrán ser llamadas *ser real*, ya que no son ficciones. Suárez, que había comenzado la

La dificultad del tema aparece ahora en toda su amplitud. A lo largo de la disputación 31, y muy especialmente en la segunda sección, se manifiesta el alcance del problema. Su origen radica en la triple consideración de la esencia que Avicena plantea al comienzo de la *Logica* y Tomás de Aquino recoge en su opúsculo *De ente et essentia*. Con la agudeza que le es reconocida, escribe Gilson a este respecto: «la primera cosa que Avicena nos dice es que las esencias están en las cosas mismas o en la mente, sin embargo, continúa diciendo que las esencias pueden considerarse en las cosas, en la mente o en sí mismas. Pero, si tan sólo existen cuando están en las cosas o en una mente, ¿dónde están cuando son en sí mismas? Esta es un pregunta muy sencilla, pero a la que nadie todavía ha sido capaz de hallar una respuesta. Desde el mismo planteamiento del problema se ve que no es susceptible de solución»[69].

En esta sección segunda de la disputación 31 se manifiesta una tensión interna, no satisfactoriamente resuelta, ocasionada por la relación entre los dos estados –en la realidad y en sí misma– según los cuales puede considerarse la esencia. Así, al comienzo de la sección establece en qué consiste la esencia de la criatura por sí (*de se*) y antes de ser hecha por Dios; y, más adelante, señala que la esencia posible, por su parte, expresa la no repugnancia, es decir, que por sí misma (*secundum se*) es real y apta para existir. Esta «realidad», como ya se ha dicho, no debe identificarse con la «realidad verdadera y actual», que correspondería a la consideración de la esencia «en las cosas» o en la realidad. Queda la consideración de la esencia en la mente, consideración que no aparece en este lugar por las razones que enseguida expondré.

sección negándoles todo ser real, admite ahora, con Cayetano, que lo sean, en otro sentido más amplio del término, el de aptitud para existir real, prescindiendo de la realización», *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en «Pensamiento», 15 (1959), p. 143.

69 GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 123.

Hemos visto cómo en Suárez hay afirmaciones aparentemente contradictorias referentes al tema de la realidad de la esencia. Los diversos textos que lo tratan pueden clasificarse en uno de estos dos grupos: un primero en el que la esencia –el ser de la esencia o el ser posible– se confronta con la realidad, entendida como existencia en acto. Corresponden estos pasajes a aquellas afirmaciones rotundas acerca de la no realidad de tales esencias. El segundo grupo engloba los textos en los que el Eximio confronta la esencia real con el ente de razón, que consiste en el mero ser objetivamente en el entendimiento. Estos pasajes son aquellos en que, tras la afirmación de no realidad de la esencia, se introducen diversas matizaciones conducentes a señalar lo que la esencia pone *de suyo* frente a la causa extrínseca: es la apelación a la aptitud para existir o, más bien, no repugnancia. Tenemos, pues, los dos polos de la tensión o conflicto en que Suárez se mueve. Neidl, con expresión a mi juicio muy acertada, ha hablado de *Zwiespalt* como una nota esencial del concepto suareciano de ente[70]. Parece un contrasentido hablar de discrepancia o escisión cuando el propio Suárez ha puesto hincapié en asegurar la unidad del concepto de ente.[71] Comentando la expresión de Neidl que acabo de citar, Cabada-Castro contrapone la posición de

70 NEIDL, W., *Der Realitätsbegriff des F. Suárez nach den «Disputationes Metaphysicae»*, München, 1966, p. 219: «Somit bleibt der Zwiespalt als das Wesensmerkmal dieses Konzepts zurück!». En la p. 85 afirma que el propio Suárez se dió cuenta de esta escisión o desacuerdo interno del concepto de ente: «Dieser innere Zwiespalt des seinskonzepts muss dem Suárez selbst bewusst geworden sein», y cita el texto DM, 2, 4, 9, donde se afirma que la doble significación del ente, como nombre o como participio, «es equívoca o se acerca mucho a la equivocidad». En otros lugares, Neidl califica ese desacuerdo como «profundo» –*ein tiefgreifender Zwiespalt*– (p. 89) y llega a decir que «der innere Zwiespalt, der hier offen zutage tritt, begleitet wesensmässig die ganzen philosophischen Bemühungen des Suárez» (p. 287).

71 Cfr. DM, 2, 1, 9 Véase GARCIA LOPEZ, J., *art.cit.*, pp. 139-41 y 149-51; también PECCORINI, F.L., *art. cit.* pp. 456-460.

Tomás de Aquino a la de Suárez, a la que califica de difícil, debido a que la unidad del concepto de ente tiene en este último un marcado carácter lógico[72]. ¿Cómo explicarlo?

En primer lugar, recordemos que Suárez está oponiendo la esencia en sí misma, en su ser de esencia o posible, bien a la existencia real y actual, bien el ente de razón. Es el momento de preguntarnos qué es la esencia en sí misma, considerada en ese estado de perfecta abstracción. El Eximio explica al respecto que el mero hecho de decir *en sí* incluye la operación del entendimiento, «porque la naturaleza no se prescinde o separa de todas las diferencias individuales, sino por obra del entendimiento». Esta operación del entendimiento que es la precisión «no se da en la realidad, ni conviene a la naturaleza en sí misma, sino sólo mediante el entendimiento». La conclusión es, por consiguiente, que «todo lo que propia y particularmente conviene a la naturaleza en sí misma por razón de la condición o estado que se explica mediante la partícula *en sí* en el sentido dicho, le conviene en virtud del entendimiento»[73].

No es ésta, sin embargo, la última palabra de Suárez sobre el particular. Al exponer la opinión de Santo Tomás, Cayetano y Fonseca sobre los tres modos en que algo puede convenir a la naturaleza, a saber, o como existente en los individuos, o en el entendimiento, o en sí misma

72 CABADA-CASTRO, M., *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*, en «Theologie und Philosophie», 49 (1974), p. 340: «Thomas denkt einheitlicher, weil die Mitte seines Denkes im Sein selbst liegt, das weder ein logischer Begriff noch die einfache Summe aller Seinden, sondern die Tiefe selbst aller Wirklichkeit ist. Suárez dagegen befindet sich in der schwierigen Lage, die logische Einheit seines Seinsbegriffes mit der Vielheit der Seinden zu verbinden, die sein eigentliches Interesse ausmachen». Unas líneas más arriba, a propósito de la expresión usada por Neidl, escribe: «Wie leicht zu beobachten ist, bewegt sich das Denken des Suárez in einem inneren Zwischen Begriff und Realität, Essenz und Existenz, Einheit und Analogie, 'ens in vi nominis sumptum' und 'ens in vi participii sumptum'» (*ibid.*).

73 DM, 6, 3, 5.

(*secundum se*), aclara que «el *en sí* (*secundum se*) lo toman en el mismo sentido, es decir, por lo que conviene esencial e intrínsecamente a la naturaleza, y no en virtud de cualquier estado de contracción, o precisión, o abstracción»[74].

Se han expuesto los dos sentidos en que puede entenderse la partícula *en sí*, según el pensamiento del Doctor Eximio. En el primero de esos sentidos, la esencia en sí misma equivale a la esencia en el entendimiento, es decir, una vez prescindida o separada de las diferencias individuales en virtud de la operación del entendimiento. A este respecto, señala Suárez que todo predicado que se afirma inmediatamente de una naturaleza común, esto es, no por razón de los individuos, le conviene en sí misma. Este *en sí misma* es el que puede entenderse en un doble sentido. A él alude el Eximio cuando dice que «este predicado, sin embargo, puede ser de dos clases». Cada una de estas clases corresponde al sentido de esencia *en sí misma* como equivalente a esencia en el entendimiento y al sentido de esencia en sí misma entendida absolutamente. Vayamos al primero que se ha citado: «Otros predicados, en cambio, se puede decir que convienen a la naturaleza en sí, es decir, considerada en común, no por razón de la misma naturaleza, sino por razón de la precisión y separación con que la delimita la partícula *en sí*. Esta consideración de la naturaleza coincide con el estado que tiene la naturaleza debido al entendimiento»[75].

La diferencia está en que lo que conviene a la esencia *en sí misma* puede convenirle, bien por ser tal esencia, bien

74 DM, 6, 3, 6.

75 *Ibidem*. Este sentido es el propio de los universales. DOIG, J.C. *Suárez, Descartes and the objectivity of Ideas*, en «The New Scholasticism» 51 (1977), p. 354, escribe a propósito del texto de Suárez que se ha citado: «in explaining this way, Suárez presents an important insight into his epistemology (...). The first implication for epistemology is this: to speak of 'universality' is to emphasize the mental existence of a meaning. But we may also conclude this: to speak of meaning is to ignore the mental existent precisely as existent».

por ser tomada o considerada en sí misma. En este último caso, la *consideración* de la esencia en sí misma es obra del entendimiento, y la partícula *en sí* no expresa algo distinto del estado que la esencia tiene en el entendimiento.

El otro sentido en que puede entenderse la partícula *en sí* es en cuanto tiene tal razón formal o por el hecho de ser tal esencia. Es el otro modo en que puede ser el predicado que se afirma de una naturaleza común: ese predicado es el que «conviene a la naturaleza precisamente en cuanto tiene tal razón formal, como *ser animal racional* y, consecuentemente, *ser risible, capaz de admirarse*, etc., y esta clase de predicados se dice con toda propiedad que convienen a la naturaleza en sí y esencialmente, es decir, precisamente por ser tal naturaleza»[76]. A continuación, explica cómo en este sentido la *esencia en sí* puede tener un doble estado: en los individuos o en el entendimiento. La esencia «en sí» es, por consiguiente, la esencia simple o absolutamente hablando, la *essentia tantum* de Avicena, que puede tener una vigencia en las cosas –en la realidad– o bien en el entendimiento. Pero, en cualquiera de esas dos situaciones o estados, es a la *esencia en sí misma* a la que le acontece ser existente o ser objetivamente en el pensamiento.

La «esencia en sí misma» es la esencia en su ser de esencia o posible, anterior a su realización en las cosas –existencia– y a su presencia en el entendimiento –*esse obiectivum*. Es la esencia en estado «puro», previo a toda determinación de la realidad o del pensamiento. Suárez es víctima aquí, en mi opinión, de lo que Gilson, al referirse al tercer estado de la esencia en Avicena, denomina «ilusión psicológica casi irresistible», que es lo que lleva al filósofo árabe a imaginar «como existiendo en sí mismas esencias que, según lo que él mismo acaba de decir, nunca existen en sí mismas»[77]. Suárez concede a esa esencia considerada en sí misma una «consistencia inteligible propia», un *esse*

76 *Ibidem*

77 GILSON, E. *El ser y los filósofos*, p. 124. De la misma opinión es OWENS, J., *The number of terms...*, p. 153: «Suarez's

proprium. Estamos en el punto fontal del proceso filosófico suareciano. Esta esencia en sí misma o esencia en su ser de esencia o posible, no es sino la esencia real, es decir, «la que de suyo es apta para ser o existir realmente». Esa aptitud es anterior a la existencia real, como anterior es la esencia en sí misma a su realización en los individuos. Nos encontramos en el ámbito de la posibilidad, pues es este ser posible, que puede realizarse o no, el que posee la esencia *real* y la condición indispensable para que pueda ser, además de real, existente: «las cosas posibles guardan entre sí la misma proporción que las cosas existentes, ya que no existen o se hacen más cosas que las que son posibles»[78]. La posibilidad, definitivamente, funda la realidad. Y esta posibilidad, en cuanto anterior a la realidad, no puede ser sino lógica, pues «la posibilidad se arbitra desde la admisión de la positividad (algo) de la esencia como positividad real. La anterioridad a la existencia real de dicha positividad (ente-existente) es la posibilidad»[79].

acceptation of the phrase *esse essentiate* in this sense is in full accord with the long history of the expression. From Henry of Ghent on, the genitive *essentiae* was regulary understood as qualitative. It specified a type of being which corresponded to what the Latin rendition of Avicenna has termed the 'proper being' *(esse proprium)* of the essence, as distinct from the further being which the essence acquired in the mind or in the reality. Except in the remarkable case of St. Thomas Aquinas, it was the type of being which the medievals who had developed their metaphysicae doctrines against this Avicennian background assigned to the essence in its own nature, essence considered in abstraction from real or cognitional existence».

78 DM, 6, 3, 7.

79 RIERA MATUTE, A., *Reflexiones en torno a la posiblidad*, en «Anuario Filosófico», V (1972), p. 148. ALVIRA, T., *Significado metafísico del acto y de la potencia en la filosofía del ser*, en «Anuario Filosófico» XII-1 (1979), p. 34, escribe: «Suprimiendo la referencia a la potencia, el posible ya no es real, sino lógico. Esta supresión se fragua en la filosofía formalista de la baja Esco-

Debe, no obstante, hacerse notar cómo Suárez no advierte el vuelco logicista que ha operado en su propio pensamiento. En el último texto suyo que he citado aparece de modo patente. En efecto, ha identificado el orden y conexión de las cosas y el orden y conexión de las ideas, al señalar un paralelismo perfecto en las relaciones que guardan entre sí las cosas posibles y las existentes, admitiendo la anterioridad de aquéllas sobre éstas. La consecuencia de esto es que el último núcleo de lo real, esto es, la esencia real como apta para existir y opuesta a la nada y al ente de razón, se encuentra en la mera posibilidad lógica. La esencia en sí es en sí porque así es pensada y a ese ser pensada en sí le ha dotado el Eximio de un ser propio que no es un ser simplemente objetivo. Aquí reside, en mi opinión, la diferencia respecto de Tomás de Aquino, quien, como ha señalado Maurer, está de acuerdo con Avicena en que «una esencia puede ser considerada en sí misma, o absolutamente, abstrayendo el ser y todos los modos de ser; pero, a diferencia del filósofo musulmán, no adscribe a la esencia absolutamente considerada un ser propio, un *esse proprium*. Santo Tomás habla de absoluta consideración de una esencia, no de un propio ser de esencia, como si una esencia poseyese un ser propio, un ser esencial, distinto de su ser existencial»[80]. Suárez, en cambio, aunque niega que la

lástica, en la que, perdido el ser, el posible se funda en la esencia. La esencia no es entendida como *potentia essendi*, sino como lo *no contradictorio*». Respecto a la anterioridad de la esencia frente al *esse*, me parece muy acertada la siguiente consideración de CUNNINGHAM, F.A.: «Desde el momento en que una esencia cesa de derivarse de un *esse* y comienza a precederle, los Comentadores tienen el fundamento para una metafísica enteramente nueva. Tienen que conceder al orden objetivo de las esencias una clase de *esse essentiae* o un *esse obiectivum* o un *esse diminutum*». *Textos de Sto. Tomás sobre el Esse y la Esencia*, en «Pensamiento», 20 (1964), p. 300.

80 MAURER, A., *St Thomas and eternal truths*, en «Mediaeval Studies», 32 (1970), p. 100. T. ALVIRA, comentando la doctrina del triple estado de la esencia en Avicena y Tomás de Aquino,

esencia tenga algún «verdadero ser real distinto de Dios»[81], se opone asimismo a considerarla como un ente meramente fingido por el entendimiento pues, al contrario, como afirma en otro texto, «es realmente un ente posible y capaz

afirma que los textos en que este último alude a ella son los pertenecientes al primer período parisino, en los que, como es comúnmente aceptado, el influjo de la obra aviceniana es mayor. Y, frente al carácter de esta doctrina en Avicena, escribe: «El mérito de Tomás de Aquino es la completa superación, en esta parte al menos, del peso esencialista de la filosofía de Avicena. En efecto, del triple estado de la esencia no vuelve a hablar jamás», *Esencialismo y verdad*, en «Anuario Filosófico», XV-2 (1982), p. 152. Más adelante, señala de nuevo el «olvido» de este tercer estado por parte de Tomás de Aquino y añade: «No se olvidaron en cambio todos aquellos escolásticos que, mediante el giro esencialista impreso a su filosofía, comenzaron a centrar su atención sobre la esencia *tantum*. Y ésta es la herencia que llegó al racionalismo, un patrimonio que viene de la célebre «equinitas tantum» de Avicena, que pasa episódicamente por unos textos juveniles de Santo Tomás y que retoman Escoto, Suárez y toda la filosofía racionalista de la esencia» *(ibid)*. De nuevo Owens hace notar la influencia de origen aviceniano que pesa sobre la doctrina del *esse essentiae* del Doctor Eximio: «To allow the nature any being apart from its existence, real or cognitional, is to locate the problem in the setting of Avicenna's *esse proprium*, or proper being of the essence itself. This being was understood as identical with the nature of the thing, and somehow distinct from the real or intentional existence it receives (...). It was called by the Scholastics the *esse essentiae*, or essential being or the thing (...). Suárez had no difficulty in showing that essential being (*esse essentiae*) coincided with existential being (*esse existentiae*), and therefore that there was no real distinction between the two», *An elementary christian Metaphysics*, Milwaukee, 1963, p. 105. Asimismo, ZEDLER, B., *Why are the possibles possible?*, en «The New Scholasticism», 55 (1981), pp. 128-129: «for St. Thomas (...) –unlike the case with Avicenna– the possible is not fully possible apart from a cause which can make the possible actually exist. The possible has no *esse essentiae* of its own. There is no quiddity already there with a shadowy *esse proprium*». Cfr. WIPPEL, *o.c.*, pp. 172-173.

81 DM, 31, 2, 4.

de existencia real»[82]. Y en otro lugar habla de un ser posible propio que las criaturas tienen en la ciencia divina de simple inteligencia[83].

La consideración del estado que la esencia posee en la mente ha sido absorbida, inadvertidamente, por el estado de la esencia en sí misma; esta esencia en sí misma no es sino una consideración de la esencia, una esencia pensada, que se ha proyectado a la realidad extramental; es más, se ha hecho de ella la realidad más real, la fuente y origen de lo real. Se responde así a la pregunta que nos planteábamos más arriba acerca de la consideración, por parte de Suárez, del estado de la esencia en la mente en esta segunda sección de la disputación 31[84].

Establecida así la estrecha relación existente entre el *esse essentiae* y el posible, trataremos a continuación de otros dos tipos de ser, el ser de la existencia y el de la subsistencia, para volver en el epígrafe siguiente al posible, esta vez en su relación con el *esse obiectivum.*

2) *«Esse existentiae» y «esse subsistentiae».*

Al tratar del *esse essentiae* se hizo alusión al doble sentido que la expresión tiene en Suárez. De acuerdo con la identificación que lleva a cabo entre *esse essentiae actualis* y *esse existentiae*, el estudio de estos términos puede hacerse considerándolos como si fuesen uno, lo cual no es óbice

82 DM, 31, 2, 10.

83 Cfr. *De Divina Substantia*, 3, 6, 10 (Vives, I, p. 216); *ibid.*, 3, 2, 1 (Vives, I, p.196)

84 POLO, L., *El acceso al ser*, p. 362: «la doctrina de la distinción virtual proyecta la esencia pensada fuera de la mente». En el mismo sentido, RIERA MATUTE, A., *art. cit.*, p. 418: «La esencia de que trata la teoría de la distinción virtual es una esencia meramente pensada que es tomada como extramental. En otras palabras, los caracteres que convienen a la esencia en cuanto pensada son 'proyectados' a la esencia extramental».

para que, en su momento, se establezcan las connotaciones más propias de cada una de las expresiones, de lo que me ocuparé en el último capítulo. Sentada, pues, la identidad real entre el ser de la esencia actual y el ser de existencia, y puesto que en las páginas precedentes me he centrado de modo exclusivo en el primer sentido del ser de la esencia, esto es, el de la esencia posible, es el momento de estudiar el segundo sentido del *esse essentiae* que se identifica plenamente con el *esse existentiae.*

Una observación preliminar se impone al abordar el tema. La distinción entre esencia y existencia –según la expresión que se ha hecho más general, aunque pienso que no es la más acertada[85]– se establece en la metafísica suareciana como una distinción entre el *esse essentiae actualis* y el *esse existentiae*, como expresamente hace notar el Eximio[86]. Su conocida solución al problema aboga por una distinción de razón con fundamento *in re* y ha dado lugar a una copiosa bibliografía, pudiendo decirse que es el aspecto de la metafísica suareciana que más interés ha suscitado[87].

85 No entro ahora en precisiones terminológicas, que nos llevarían necesariamente a sus consecuencias –o, más bien, raíces– metafísicas. Puede verse una sucinta exposición de la complejidad del tema en KOPACZINSKY, G., *Linguistic ramifications of the essence-existence debate*, Washington, 1979.

86 Cfr. DM, 31, 1, 13; DM, 31, 6, 13.

87 Véanse, por ejemplo, los siguientes estudios: GOMEZ CAFFARENA, J., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en «Pensamiento», 15 (1959), pp. 135-154; HELLIN, J., *¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas?*, en «Pensamiento», 9 (1953), pp. 490-499; ID., *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, pp. 517-561; ID., *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura*, en «Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez», I, Madrid, 1949, pp. 251-290; KAINZ, H.P., *The suarezian position on being and the real distinction. An analytic and comparative study*, en «The Thomist», 34 (1970), pp. 289-305; OWENS, J., *The number of terms in the suarezian discussion of essence and being*, en «The

No obstante, puesto que el tratamiento riguroso de la cuestión cae fuera del objeto del presente estudio, hemos de evitar extendernos en el que se ha considerado «el más fundamental de todos los problemas filosóficos». La relación que el estudio de los tipos de ser guarda con el tema de la distinción entre ser y esencia es clara. Considero, sin embargo, que en un tratamiento de la doctrina de la posibilidad como el que aquí se pretende, limitar el estudio de esta *vexata quaestio* a unas pocas páginas no debe interpretarse como una evasiva, sino al contrario, constituye un empeño por profundizar en uno de los términos del problema, el fundamental desde la perspectiva suareciana. Más que un pretexto o subterfugio, la verdadera intención que me mueve a actuar así es el deseo de clarificar la célebre cuestión que, a mi juicio, está ya contenida en sus presupuestos, es decir, en las nociones de ente y esencia real. Sólo de este modo puede, en un segundo momento, abordarse con suficientes garantías el problema.

El ser de existencia es aquel por el que la esencia queda constituida en acto formalmente[88]. Este ser se identifica, como ya indiqué, con el ser de la esencia actual, ya que «a este ser de la esencia actual le convienen todas las cosas que suelen atribuirse a la existencia»[89]; esta sentencia no es solamente aplicable a quienes son partidarios de una distinción de razón, en la línea del propio Suárez, sino también a aquellos autores que creen que la existencia se distingue realmente de la esencia. Es un ser que conviene a la criatura de modo contingente, aunque esta característica incide sobre

Modern Schoolman», 34 (1957), pp. 147-191; WELLS, N., *Suarez, historian and critic ot the modal distinction between essential being and existential being*, en «The New Scholasticism», 36 (1962), pp. 419-444; DI VONA, P., *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, 1968, pp. 47-65; GIACON, C., *La Seconda Scolastica*, Milano, 1947, II, pp. 250-255; GOMEZ ARBOLEYA, E., *Suárez*, Granada, 1947, pp. 393-404.

88 Cfr. DM, 31, 4, 1; 31, 4, 4; 31, 5, 1.

89 DM, 31, 4, 5.

todo en la diferencia entre esencia y existencia, más que en «la absoluta identidad real»[90] entre ambas, dado que «de la esencia se dice que no conviene a la cosa contingentemente, sino de modo necesario e inseparable»[91]. Pero, sin embargo, de aquí no se concluye –observa Suárez– que la existencia se distinga realmente de la esencia, aunque deja para más adelante su respuesta razonada a esta objeción. La solución reside, justamente, en la diferencia establecida entre los dos sentidos de *esse essentiae*, potencial y actual. Así, el que el ser de la esencia sea eterno no puede decirse más que del ser potencial, mientras que el ser actual es, como el de la existencia, temporal y, por tanto, contingente o no necesario. Una vez más, la distinción entre los dos sentidos del ser de esencia es de importancia crucial.

Para Suárez ser constituido formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia es lo mismo que quedar formal e inmediatamente constituido fuera de las causas; y esto es lo propio del ser de existencia[92]. En este breve esbozo delineado a partir de los textos mismo del Eximio se aprecia esa identidad que, ante todo, se pretende poner de manifiesto. Como ha escrito Owens, todos los argumentos que Suárez aduce «muestran claramente que el ser esencial y el ser existencial son la misma realidad, ya se denomine tal realidad esencia actual o ser actual de la esencia o ser actual de la existencia. En una cosa real hay, pues, sólo un tipo de ser. Este constituye la cosa como ente actual y él mismo es un ser existencial»[93]. La identidad tan firmemente establecida plantea problemas a la hora de resaltar lo específico y propio del *esse existentiae*. Y, sin embargo, el Eximio afirma con no menor fuerza que entre uno y otro término del

90 DM, 31, 4, 3.

91 DM, 31, 4, 5.

92 Cfr. DM, 31, 4, 6 y 31, 4, 7.

93 OWENS, *The number of terms in the suarezian discussion of essence and being*, pp. 176-177. Acerca de la última afirmación de este autor, véase DM, 31, 5, 15: «non est ergo in una re nisi unum esse quo constituir ens actu, et illud ipsum est esse existentiae».

problema hay «distinción de razón»[94]. Nos encontramos, por tanto, en el nudo de la cuestión que tantas controversias ha originado.

Las secciones cuarta, quinta y la primera parte de la sección sexta de la disputación 31 tienen por objeto demostrar la identidad real entre los dos términos del problema, pero no permiten aventurar en qué consiste propiamente la distinción *de razón* que hay entre ellos. Cabe incluso preguntarse si no ha ido Suárez demasiado lejos en la identificación de *esse essentiae actualis* y *esse existentiae*. En efecto, una vez que el Eximio ha advertido del riesgo de equivocidad en la noción de *esse essentiae*[95], si nos ceñimos al segundo sentido de tal expresión (o *esse essentiae actualis*), hablar de ser de la esencia o de ser de la existencia es una mera cuestión de nombres. Los textos que se han citado así lo atestiguan y pueden aducirse varios más[96] que confirman la tesis de que el ser de la esencia actual y el ser de la existencia son idénticos, tanto en su aspecto formal como funcional. Son dos nociones o, mejor aún, dos expresiones intercambiables, porque responden ambas a una misma realidad.

¿Qué significado tiene entonces la distinción *de razón*? En el establecimiento de la conocida fórmula hay que tener en cuenta que se trata de una distinción de razón razonada e intrínseca; esto último quiere decir que «en sí no es verdadera distinción, sino solamente concebida o creada por la razón»[97]. En los textos suarecianos que hacen referencia a esta cuestión aparece con claridad el carácter conceptual de

94 DM, 31, 6, 13: «in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquan ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re». Cfr. DM, 31, 6, 23.

95 Cfr. DM, 31, 2, 11. Texto citado en n. 49 de este mismo capítulo.

96 Cfr. DM, 31, 5, 10; 31, 5, 11; 31, 13, 7; 31, 13, 13; 31, 12, 7; 31, 12, 2; 31, 8, 1; 31, 7, 8; 31, 6, 1; 31, 6, 3, 31, 6, 11.

97 DM, 7, 1, 7.

la distinción; así, por ejemplo, al explicarla afirma que «la esencia y la existencia son *la misma realidad*, pero que se concibe bajo un género y especie determinados», mientras que «*esta misma realidad* es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas»[98]. La clave reside, pues, en la concepción del entendimiento. Toda distinción que pueda establecerse entre la esencia y la existencia –y no debe olvidarse que, según el propio Suárez señala, se está refiriendo al *esse actualis essentiae*– ha de tener un carácter meramente racional, pues la realidad es una y la misma y sólo en la medida en que se conciba bajo una u otra razón podrá denominarse esencia o existencia: «y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta»[99].

Así como anteriormente quedó fijada la identidad *in re* –que subraya incluso en estos últimos textos que he citado–, ahora se pone el acento en el carácter meramente racional de la distinción. De acuerdo con esto, debe mantenerse por encima de todo la distinción, aunque sea exclusivamente de razón, puesto que «cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego sus significados se distinguen al menos según la razón»[100]. Así sale al paso de la postura mantenida por Gabriel Biel, quien afirmaba –según el Eximio– que el ser de la esencia y el de la existencia sólo se diferencian según la razón[101]. Resulta significativo, no obstante, que Suárez considere probable tal modo de expresión, aunque reconoce que es preciso establecer alguna diferencia mayor entre ambos términos, proponiendo por eso la distinción de razón, de tal modo que

98 DM, 31, 6, 23. Los subrayados son míos.
99 DM, 31, 6, 23.
100 DM, 31, 6, 22.
101 Cfr. DM, 31, 6, 20.

se niegue así la pertenencia de la existencia a la esencia de la criatura[102].

Este último motivo que alega Suárez es, precisamente, lo que constituye el fundamento real de la distinción de razón. Explícitamente lo señala en un parágrafo del que he citado varios textos y que es, en verdad, la clave del arco del tema que nos ocupa. El pasaje central dice así: «el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen de por sí el ser y pueden a veces no existir»[103]. Como ha señalado Gómez Caffarena, tal distinción no es sino expresión de contingencia[104]. Esta contingencia o imperfección de la criatura que no tiene el ser por sí es la ocasión que la cosa misma ofrece a la concepción del entendimiento. Pero la distinción sigue siendo de razón, pues su fundamento –la imperfección y contingencia de la criatura– no constituye una verdadera y actual distinción; de lo contrario, afirma Suárez, no antecedería el fundamento de la distinción, sino la distinción misma[105].

Todas estas afirmaciones sirven para resaltar la posición suareciana ante el tema en cuestión, pero, sin embargo, no son explicativas. Podríamos considerarlas –si se me permite

102 Cfr. *ibid.* Acerca de las calificaciones –más propias de los moralistas– que Suárez hace de algunas doctrinas que expone, ha escrito Owens, *The number of terms in the suarezian discussion in essence and being*, p. 148, n. 2: «such a method shows little sensitivity to the requirements of a properly metaphysical procedure, in which opposed conclusions indicate radically different starting-points from which they follow with rigorous cogency, not just 'probably'». En la disputación 31 pueden encontrarse varios ejemplos. Aparte del que ha dado lugar a esta explicación, véase DM, 31, 13, 13.

103 DM, 31, 6, 23. Véase también DM, 31, 13, 9; 31, 6, 14; 31, 6, 15.

104 Cfr. GOMEZ CAFFARENA, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, pp. 137-141. CASTELLOTE, S., *La posición de Suárez en la historia*, en «Anales del Seminario de Valencia», 2 (1962), p. 23: «A Suárez le interesa más la contingencia de los seres que su composición metafísica».

105 Cfr. DM, 7, 1, 4; 31, 6, 23.

la expresión– declaraciones de principios. Para conocer la trama argumentativa de la distinción de razón hay que acudir a un parágrafo un poco anterior, en el que se contiene la verdadera solución al problema, solución que, como tendremos ocasión de comprobar, no respeta la observación que el propio Suárez hizo al exponer la sentencia de la distinción de razón y según la cual la comparación debe hacerse entre la esencia actual y la existencia actual[106], o entre la entidad actual de la esencia y la de la existencia, como afirma en otro texto[107]. El pasaje, que he dividido en varias partes para facilitar su análisis, es el siguiente:

1)«nuestro entendimiento, que puede hacer precisiones entre cosas que en la realidad no están separadas, puede también concebir las criaturas abstrayéndolas de la existencia actual, porque, al no existir necesariamente, no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual.»

En esta primera parte del texto, Suárez confirma que la distinción de esencia y existencia es de razón, mientras que en la realidad se identifican. La palabra «cosas» tiene aquí un carácter meramente indicativo y traduce el pronombre latino plural *ea*; no se trata, pues, de precisiones entre realidades (*res*). Si el entendimiento puede concebir las criaturas –la esencia de la criatura– abstrayéndolas de la existencia, esto quiere decir que se está refiriendo al sentido del *esse essentiae* real y actual, pues así es como debe entenderse la comparación entre esencia y existencia que da lugar a la distinción de razón. Esta precisión mental es la que permite que pueda hablarse de «distinctio rationis». Así, cuando refuta la opinión de quienes niegan toda composición, incluso de razón, entre esencia y existencia basándose en que en la realidad no se trata de dos cosas reales sino una

106 Cfr. DM, 31, 1, 13.
107 Cfr. DM, 31, 6, 13.

sola[108], argumenta el Eximio que para la composición de razón basta que un extremo pueda ser prescindido del otro[109].

108 Cfr. DM, 31, 13, 11.

109 Cfr. DM. 31, 13, 13. Acerca de la *composición* entre esencia y existencia observa Suárez que, puesto que en la realidad no hay distinción, la composición entre ellas tampoco puede ser real (cfr. DM, 31, 13, 7). Por consiguiente, a esta composición se le llama composición sólo analógicamente, de igual modo –añade– que el ente de razón no es ente más que analógicamente y casi sólo de nombre. Pienso que sería de gran interés un estudio de la noción suareciana de «composición metafísica» y de las consecuencias que de ahí se derivan. Se apreciaría así esa tendencia a lo concreto, presente en la metafísica del Eximio, que le lleva a entender la composición de esencia y existencia como una composición *ut quod*, pues todo *quo* debe fundarse en el *quod* necesariamente (cfr. DM, 2, 5, 8). Para Suárez, una composición física como la de materia y forma es real, mientras que la «composición» metafísica de esencia y existencia es de razón (cfr. DM, 31, 13, 7). Sólo donde hay distinción en la realidad –y, por tanto, donde esa entidad «distinta» posee su propia realidad o esencia– se da verdadera composición real, ya que «la composición real no es sino la unión de aquellas cosas que se distinguen en la realidad, en orden a componer una tercera» (DM, 34, 4, 38). Por eso afirma Suárez que la existencia no puede ser «una forma verdadera, ni un acto físico, sino metafísico» (DM, 31, 10, 2), tan intrínseco a la esencia que no se distingue de ella sino sólo según la razón. Si bien sostiene que la existencia es un *modus seu actus quo* (DM, 31, 13, 9) –ya es significativa la equivalencia entre modo y acto–, no debe entenderse como un *quo est* que entra en composición con la esencia para constituir el ente, sino un *quo est* que responde a un modelo explicativo y que, en la última instancia, se funda en un *quod* previo. Este *quod* es la esencia que se identifica con la existencia. A esta esencia ya constituida con todos sus predicados esenciales adviene en último término la existencia, que puede así considerarse como acto definitivo o último, no físicamente y según la realidad, sino metafísicamente y según la razón (cfr. DM, 31, 11, 22). La existencia, en definitiva, no es constitutivo real, sino «metafísico», pudiendo apreciarse una oposición entre *real* y *metafísico* en la que

2) «Pero, mientras se las abstrae de este modo, también se las prescinde de la entidad actual de la esencia, no sólo porque no la poseen sin eficiencia, o por sí mismas, o por necesidad, sino también porque una entidad actual no puede ser prescindida de la existencia, como quedó probado antes».

El texto resulta sorprendente. En primer lugar, si tomamos a la letra la última afirmación, no debe hablarse de identidad en la realidad y distinción según la razón, sino que el compuesto de esencia y existencia viene a ser una y la misma cosa, sin que haya siquiera distinción de razón, puesto que, como se señala aquí, «la entidad actual no puede ser prescindida de la existencia»[110]. Suárez pasaría a engrosar las filas de todos aquellos que rechazan cualquier distinción, incluso de razón, entre esencia y existencia. En resumen, al prescindir de la existencia (o *esse existentiae*)

lo metafísico, alejado del ámbito de la realidad, pasaría a convertirse en un modo explicativo de esa realidad o, en todo caso, una realidad de segundo grado que ha perdido el peso ontológico en beneficio del mero caracter gnoseológico del que es revestido. La delicada articulación entre física y metafísica descansa en la noción de esencia; esta esencia, al ser esencia real y caracterizarse propiamente como una consistencia, permite enfocar la consideración de lo real desde una perspectiva física; perspectiva en la que la metafísica sólo intervendrá en un segundo momento, mediante esa distinción de razón entre esencia y existencia que en su base postula la identidad real –física– entre ellas.

110 Una muestra de esta absoluta identidad son los dos textos siguientes, que describen la esencia y la existencia en los mismos términos: «Prima quaestio est, quomodo in rebus creatis existentia distinguatur ab essentia. Et suppono in re non distingui si sumatur *essentia*, quatenus *entitas actualis* est, habens aliquod esse extra causas suas» (*Tertia Pars Sum. Theol. D. S. Thomae*, 8, 4, 3; Vives, XVII, p. 361). «*Existentia nihil aliud est, quam actualis entitas*, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quam actualitas ipsius entitatis» (*De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, 3, 5, 8; ed. Vives, I, p. 587).

se prescinde también del *esse actualis essentiae*, del que, como ha repetido muchas veces, se distinguía según la razón. Pero vayamos a la última y definitiva parte del texto que comentamos:

3) «De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa así concebida, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como el primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto le llamamos esencia de esa cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe»[111].

Repite aquí Suárez de nuevo que en la cosa así concebida se ha prescindido de la entidad actual, es decir, tanto del *esse existentiae* como del *esse actualis essentiae*. Lo que queda es, entonces, la esencia, que el Eximio considera algo totalmente intrínseco, el primer constitutivo de la cosa, y que sólo puede consistir en el *esse essentiae* que no es ser real actual en la criatura, sino que es un ser posible, como afirma en otro lugar[112]. Ahora bien, éste no es sino el primer sentido del *esse essentiae* o *esse essentiae possibilis*, con lo cual se confirma la sospecha que adelantábamos al citar el presente pasaje: Suárez no ha conseguido, a pesar se sus intentos, mantener ese ser actual de la esencia o esencia actual existente que se distingue sólo según la razón, pero no en la realidad, de la existencia actual o ser en acto ejercido, viniendo a incurrir él mismo en la equivocidad del

111 DM, 31, 6, 15.
112 Cfr. DM, 31, 2, 11.

doble sentido de *esse essentiae*, respecto a la cual advertía expresamente en el sección segunda de esta disputación[113].

La distinción de razón, que –como se dijo– se veía comprometida merced a esa identificación entre los dos miembros, queda ahora definitivamente establecida entre la esencia posible y la existencia –o entre la esencia posible y la esencia actual. Esta esencia posible, como se desprende del último texto citado, no es otra que la esencia en sí misma, el primer constitutivo de la cosa, totalmente intrínseco y necesario –según la explicación suareciana–, sin lo que la cosa misma ni siquiera puede ser concebida. Es la consistencia misma de la cosa en su irreductibilidad última. Una confirmación, a mi juicio irrefutable, de que se trata de la esencia posible, la tenemos en la continuación del pasaje que he comentado, donde el Eximio afirma que el existir en acto o el ser entidad actual no pertenece a la esencia, y en esto se diferencia de Dios la esencia de la criatura, pues Dios «al ser el ente de por sí necesario, no puede concebirse a modo de un ente potencial, sino sólo de ente actual, y por eso se dice con verdad que ser en acto pertenece a su esencia»[114]. Con acierto ha comentado Owens que en la fuerza de estas palabras «difícilmente puede caber duda alguna de que el primer término de la distinción conceptual de Suárez no es la esencia actual y así, definitivamente, no es el primer término que se encontraba en la aserción suareciana de la identidad real de esencia y ser»[115].

Lo significativo de este nuevo y concluyente sentido que adopta el problema es que la distinción que se abre entre la esencia posible y esa misma esencia actualizada sigue siendo de razón. En la identidad real establecida entre ambas se confunde el orden real –de la cosa existente– y el

113 DM, 31, 2, 11: «Circa quintum argumentum advertendum est aequivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiae». Cfr. DM, 31, 1, 2; 31, 1, 13; 31, 6, 24.

114 DM, 31, 6, 15.

115 OWENS, *The number of terms in the suarezian discussion of essence and being*, p. 180.

pensado –de la esencia concebida como posible–, lo cual hace surgir de nuevo la pregunta por la existencia y su función propia. Aunque será éste un tema del que me ocuparé en el último capítulo, es preciso ahora estudiar el *esse existentiae* y el *esse subsistentiae*, partiendo de la relación que guardan con el ser de la esencia, que se ha erigido en el constitutivo nuclear de la noción suareciana de ente.

En la relación entre los dos sentidos de esencia cabe una doble explicación: por un lado, si se pone el acento en la identidad entre uno y otro sentido de esencia, el peso de la esencia es lo determinante en tal identidad, de modo que sigue abierta la pregunta por la existencia. Ahora bien, puesto que se mantiene con firmeza la identidad, cabe el subterfugio de acudir a otro tipo de ser, distinto del *esse essentiae* y del *esse existentiae*, que desempeñe tales funciones. Este tipo de ser es el *esse subsistentiae*.

Una segunda explicación acentúa la distinción frente a la identidad real; en este caso, las funciones que antes se adscribieron al *esse subsistentiae* son desempeñadas ahora por el *esse existentiae*. Pero sigue presente en el planteamiento del Eximio la noción del modo de subsistencia como término que completa y termina la entidad en acto, convirtiéndola en existente *en sí* y *por sí*[116], pues, una vez identificada la esencia actual y la existencia, sólo se añade a esa entidad actual de la esencia –que ya posee intrínsecamente el ser de la existencia– un modo de subsistencia o de inherencia[117].

En el primer caso, la existencia (o *esse existentiae*) es absorbida por la esencia en acto, concediéndose entonces al *esse subsistentiae* las funciones propias de la existencia. En el segundo caso, si bien se reconoce el carácter propio de la

116 DM, 31, 5, 13.

117 DM, 31, 6, 11: «praeter hoc esse existentiae, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, eique solum addi potest modus vel subsistendi, vel inhaerendi, et omnis alia entitas vel modus realis institutus solus ad existendum est prorsus confictus».

existencia, se aprecia al mismo tiempo su escasa relevancia, puesto que se limita a significar «aquello por lo que una entidad se constituye en la razón de ente en acto y fuera de sus causas»[118]. Lo que de uno y otro modo se esfuma es la noción de ser (o existencia) como acto (*esse actus*), que no se confunde con la función de situar en acto (*esse in actu*), pues se trata de un acto intrínseco que es fundante y no meramente posicionante.

Suárez rechaza expresamente la primera explicación que he propuesto basándose en el diferente efecto formal de la existencia y de la subsistencia. La primera constituye a la naturaleza sustancial en ente en acto, mientras que la subsistencia la convierte en existente en sí y por sí, autosuficiente para sustentar intrínsecamente su propio ser[119]. Existir expresa sólo tener entidad en acto y *extra causas*, mientras que subsistir es ya un determinado modo de existir, concretamente, existir por sí y sin dependencia de ningún sustentante[120]. La subsistencia completa la existencia, de la que es modo, pues «la naturaleza misma del modo hace que el modo sea una determinación última, precisamente por ser siempre y constitutivamente una determinación actual»[121], de manera que el modo no necesita de ulterior determinación, por consistir su estructura ontológica en una pura determinación. Así puede afirmar Suárez que «la existencia de la naturaleza sustancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí»[122]; y continúa el Eximio afirmando que es término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, pues según el ser de la esencia la naturaleza ya está enteramente completa, de suerte que no necesita determinación

118 DM, 31, 5, 6.

119 Cfr. DM, 31, 5, 13.

120 Cfr. DM, 34, 4, 23.

121 ALCORTA, J.I., *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, 1949, pp. 106-107.

122 DM, 34, 4, 23.

alguna. Entre el orden del ser de esencia y el de existencia hay una diferencia fundamental: la autosuficiencia, por así decir, del *esse essentiae*, que se basta a sí mismo, completa la esencia sin necesidad de determinación ulterior, frente a la precariedad que deja ver el *esse existentiae*, que sólo constituye a la esencia en ente en acto, y nada dice acerca del modo de existir, por sí o en otro; de manera que «mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, todavía está incompleta y en estado cuasi potencial, no pudiendo por tanto, como tal, tener razón de subsistencia»[123]. El carácter incompleto y cuasi potencial de la existencia hace que el modo aparezca como esa vertiente existencial de las cosas ya constituidas plenamente en la línea esencial, en frase de García López que se citó al comienzo del capítulo.

En las *Disputationes Metaphysicae* se encuentra un interesante texto que arroja luz sobre el problema de la relación entre existencia y subsistencia. En ese pasaje expone el Eximio la manera de expresarse de algunos, que llegarían a mantener que «el ser por el que la esencia se constituye intrínsecamente como ente en acto no se llama ser de existencia, sino sólo de esencia (...); por el contrario, al término o modo de subsistencia se le llama ser de existencia, porque completa la entidad de la cosa y es suficiente, una vez puesto, para que la cosa exista»[124]. Esta doctrina no se alejaría mucho de los presupuestos filosóficos suarecianos, especialmente de su teoría de los modos, pues el Eximio mantiene que la entidad del modo consiste exclusivamente en determinar las realidades, modificándolas[125]. Por eso, podría sostenerse que el modo de subsistencia no es sino la

123 *Ibidem*.

124 DM, 31, 5, 6.

125 DM, 16, 1, 22: «quod in universum de modis est in superioribus demonstratum, scilicet, conservari non posse separatos a rebus quas modificant, non possunt autem eis esse coniuncti quin eas afficiant formaliter».

existencia o, lo que es igual, que la existencia es un modo de la esencia actual.

En la explicación de esta sentencia hay, en primer lugar, una afirmación que puede extrañar: «esta manera de expresarse sólo se distingue de nuestra sentencia en el uso de las palabras; pues esto es lo que nosotros pretendemos principalmente y en esto pensamos que consiste todo el problema, en que en los entes creados, además de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o en otro, no se invente ningún otro ser de existencia distinto realmente de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o de inherir en otro, cosa que nos concede ya esa sentencia explicada de dicha manera»[126]. No obstante, se aprecia una salvedad a la que hará referencia expresamente Suárez y que consiste en que, mientras en la primera opinión se habla de *existencia,* el Eximio está hablando aquí de *subsistencia*, o existencia por sí, y de *inherencia*, o existencia en otro, y por eso le parece un abuso de los términos entender por «ser de existencia todo aquello sin lo que no puede conservarse la identidad actual de una cosa»; siendo, en cambio, sólo «aquello por lo que tal entidad se consituye en la razón de ente en acto y fuera de sus causas», como recuerda en este mismo pasaje y hemos encontrado en otros muchos lugares. Y concluye señalando que, aunque la esencia actual sustancial no puede existir sin la subsistencia, no hay que llamarle, sin embargo, existencia, pues no le debe a ella formalmente el estar fuera de las causas.

Todo esto, en mi opinión, abona la tesis de la complementariedad entre existencia y subsistencia, dada la singularidad de esta última, pues para Suárez es la única entidad que se establece en el orden de la existencia. Como ha afirmado Iturrioz, son conceptos estos muy afines y estrechamente relacionados, de manera que «no pocas veces se detiene Suárez a compararlos, ajustando al detalle sus notas esenciales y características, que al fin se reducen a que la

126 DM, 31, 5, 6.

existencia en cuanto tal no tiene otro efecto formal que la extracausalidad de la esencia, mientras que el de la subsistencia como tal es dar perseidad actual y efectiva a la existencia sustancial»[127]. Basándonos en un texto del Eximio, podría decirse que lo que responde a «existencia» es la existencia *con* la subsistencia; esta sola ha sido descalificada por el propio Suárez para desempeñar tal función, puesto que la existencia –nos dice– no queda formalmente incluida en el concepto de subsistencia, sino presupuesta[128]. En este sentido, podría hablarse, como ha hecho Iturrioz[129], de una coordinación de funciones entre existencia y subsistencia o, quizá, de un reparto, de modo que la *una con la otra* las desempeñen.

Como he señalado más atrás, de ningún modo ese resultado puede ser entendido como acto de ser, porque, de un lado, ya se vio cómo la existencia es susceptible de ulteriores determinaciones y, además, no es sino la esencia en acto; por otro lado, la subsistencia es un modo y, por tanto, una entidad sumamente tenue que no incluye la existencia, sino que la presupone, y se encuentra –si se permite la

127 ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, 1949, p. 302. A continuación añade el autor: «Para él, es evidente que la naturaleza creada, en cuanto se identifica con su existencia, necesita de un modo, realmente distinto, para subsistir».

128 DM, 34, 4, 28: «si ergo sit sermo de existentia naturae, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiae, sed praesupponitur, et includitur tamquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiae, seu modus per se naturae existentis».

129 ITURROZ, J., *o.c.*, p. 303: «Así queda ya clara la relación entre existencia y subsistencia. Tienen ambas sus funciones, las cuales, con todo, están coordinadas, en cuanto que la subsistencia supone previamente la existencia de la naturaleza, existencia que en su mismo orden de extracausalidad y actualidad es completada por la subsistencia, de la cual es reducir también fuera de potencia y de causas a la actualidad la exigencia de perseidad, esencial a toda sustancia».

expresión– en un estado de indigencia respecto a ella[130], lo cual haría contradictorio entenderla como existencia.

La relación que guardan entre sí la existencia y la subsistencia es la que se da entre un tipo de ser y un modo que lo completa. No deja de ser significativo que a ambos los denomine Suárez ser (*esse*), pero ya conocemos el sentido «neutro» y no-existencial de este término en algunos pasajes de su obra. Al comparar esta relación con la que se da entre el ser esencial y el ser existencial, una diferencia salta a la vista: en esta última relación el peso de la esencia es determinante, mientras que entre existencia y subsistencia aparece con claridad la insuficiencia de la existencia, que necesita recibir una determinación ulterior.

La identificación real entre esencia y existencia traslada de uno a otro término la preponderancia, según se trate del orden esencial o del existencial (o extracausal). En el primer caso, la autosuficiencia de la esencia es manifiesta, al mismo tiempo que la identidad real expresa más bien la absorción del ser existencial por el esencial; mientras que en el segundo, la importancia concedida al ser sustancial es expresión del carácter precario y débil de la existencia, que no se basta a sí misma. Pero uno y otro tipo de ser tienen como presupuesto el ser de la esencia, del que en último término no son sino derivaciones accidentales.

3) *Posible y «esse obiectivum»*

Después de haber estudiado los tipos y modos de ser correspondientes a la esencia, la existencia y la subsistencia, es hora de afrontar el *esse obiectivum* en su relación con el posible. Para ampliar la perspectiva desde la que se realiza este análisis, comenzaré por tratar el ente de razón y

130 Al comienzo de la sección primera, afirmó Suárez que el ser de la subsistencia, a diferencia del *esse existentiae substantialis*, «non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam» (DM, 31, 1, 2).

el lugar que ocupa en el sistema metafísico de Suárez, pues no debe olvidarse que el ser objetivo, *absolute et simpliciter*, es el del ente de razón[131]. El interés que el estudio del ente de razón tiene se confirma por la insistencia con que el Eximio opone el objeto de la metafísica –el ente en cuanto ente real– al ente ficticio, quimérico, imaginario, que no tiene más ser que el ser pensado[132]. En un segundo momento, se considera ya directamente el *esse obiectivum* en que el ente de razón consiste, lo que permitirá confrontarlo con el ser posible.

En la dilucidación del estatuto que corresponde al ser objetivo ha tenido especial incidencia la doctrina cartesiana de la *realitas obiectiva* y la polémica acerca de la novedad que ésta supone. Sin entrar en el fondo de la cuestión, pues nos alejaría de nuestro objetivo, he pretendido, al menos, exponerla en sus líneas fundamentales y mostrar las raíces escolásticas de tal doctrina; se establecen así las bases para comprender la distinción entre los que considero son dos sentidos de ser objetivo en la metafísica de Suárez: un ser objetivo propiamente dicho y otro que es ser objetivo *secundum quid* y que, en realidad, es el *esse essentiae* o *esse possibile*, aunque la misma denominación de «ser objetivo» resulta equívoca, como veremos más adelante, y no se ajusta con propiedad al significado y etimología del término «objetivo». En esta confusión terminológica es donde se encuentra, a mi juicio, la raíz del problema y es lo que ha llevado a algunos autores, como Cronin[133], a postular que el ser de esencia, que tanta relevancia tiene en la obra suareciana, se identifica con el ser objetivo o ser inteligible, sin más. Una vez que se ha reivindicado la índole peculiar del *esse possibile*, al distinguirlo de otros tipos y modos de ser e inscribirlo en la órbita del *esse essentiae* –siempre con base en los textos del Eximio–, queda roturado el

131 Cfr. DM, 54, 1, 6.

132 Cfr. DM, 54, 1, 7.

133 CRONIN, T.J., *Objective being in Descartes and in Suarez*, Roma, 1966.

terreno para tratar en el siguiente capítulo de la noción misma y naturaleza del posible suareciano.

a. El ente de razón y el objeto de la metafísica

Al comienzo mismo de las *Disputationes* expone Suárez la primera opinión acerca del objeto adecuado de la metafísica, según la cual, bajo el ente objeto de esta ciencia debía incluirse tanto el ente real como el de razón[134]. La rechaza arguyendo que ya Aristóteles excluyó tales entes de la consideración directa de la ciencia primera, pues no son verdaderamente entes, sino sólo de nombre, ni convienen con los entes reales en el mismo concepto de ente, a no ser por una cierta analogía de proporcionalidad imperfecta[135]. Pero el que Suárez haya excluido a los entes de razón del objetivo propio y directo de la metafísica no impide que esta ciencia los trate de algún modo, ya que la metafísica estudia muchas cosas relacionadas con los entes de razón, aunque siempre lo hace por la proporcionalidad que éstos tienen con los entes reales y con el fin de que se distingan mejor de ellos y se advierta así con más claridad que no son entes[136]. A pesar de todas estas precauciones hay que afirmar que los entes de razón «se estudian en esta ciencia (la metafísica), pero no porque sean partes consideradas directamente bajo su objeto»[137].

134 Cfr. DM, 1, 1, 2.

135 Cfr. DM, 1, 1, 5.

136 Cfr. DM, 1, 1, 6. Inmediatamente antes había indicado que «neque necesse est omnia quae aliquo modo consideratur in scientia, directe contineri sub adaequato obiecto eius, nam multa considerantur obiter per quamdam analogiam seu reductionem, vel ut eorum cognitione obiectum ipsum magis illustretur, vel quia, cognito obiecto per analogiam, ad illud caetera cognoscuntur, et fortasse aliter cognosci non possunt» (*ibidem*).

137 DM, 1, 1, 7.

El Eximio abre, por tanto, la metafísica a la consideración del ente de razón, si bien de modo indirecto. Lo cual no obsta para que dedique la última de sus disputaciones al estudio de su existencia, naturaleza, causas y divisiones, en lo que puede considerarse un auténtico tratado del ente de razón que inaugura toda una tradición escolástica[138].

En esta última disputación es donde se muestra en todo su alcance el carácter más bien metafísico del tratamiento del ente de razón. En efecto, después de afirmar que su estudio es una tarea que no puede corresponder a ningún otro más que al metafísico[139], califica de «error dialéctico» el que se haya atribuido esta tarea a la dialéctica, para concluir que «es propio de la metafísica tratar del ente de razón en cuanto tal»[140]. Suárez se mueve entre dos polos opuestos. Por una parte, reafirma la exclusión de tales entes del objeto propio y directo de la ciencia primera; y, por otra, abre la

138 Así inicia Suárez la disputación 54: «quamquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendi sub propio et directo obiecto metaphysicae (...), nihilominus ad complementum huius doctrinae et ad metaphysicum munus pertinere existimo ea quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere» (DM, 54, proem., 1). Como ha señalado Jansen, a partir de la obra de Suárez, la mayor parte de los tratados de Metafísisca que se escriben en los siglos XVII y XVIII acostumbran a cerrarse con un estudio del ente de razón: «Ganz neu ist die letzte Disputatio (LIV) «De entibus rationis»; ebenso klar und scharf wie weit und tief wird es untersucht: einerseits fällt es in keiner Weise unter das ens reale als das Objekt der Metaphysik, anderseits hat es notwendige, wichtige Hilfsdienste zu leisten. Die Bedeutung und das Fortschrittliche dieser ganz persönlich erarbeiteten Spekulation über das Gedankending, die tief in der Scheidung des Sachlichen und Logischen für den Aufbau der Metaphysik bei Suárez begründet ist, zeigt sich auch darin, dass von nun an wiederholt im 17./18. Jahrhundert die Metaphysik mit dem Ens rationis abschliesst». JANSEN, B., *Der Konservativismus in den «Disputationes Metaphysicae» des Suárez*, en «Gregorianum», 21 (1940), pp. 480-1.

139 Cfr. DM, 54, proem., 1.

140 DM, 54, proem., 2.

metafísica a la consideración de los entes de razón. Esta actitud ha originado interpretaciones diversas, e incluso contrapuestas entre sí, según se ponga el acento en unos textos o en otros[141].

Una de las funciones que, a mi juicio, tiene la inclusión del ente de razón en la tarea de la metafísica es la de servir como referencia negativa para la determinación del ente en cuanto ente real. Es un procedimiento que Súarez emplea con frecuencia, sobre todo en la determinación de la esencia

141 Así, YELA, J. F., *El ente de razón en Suárez*, en «Pensamiento», nº extr., 4 (1948), p. 283: «Suárez, que había excluido expresamente en su disputación primera e introductoria el ente de razón del ámbito de la metafísica, se ve obligado, al fin, a darle acogida en ella, so pena de romper la unidad de lo filosófico». Por su parte, ha escrito Courtine: «Arrivé à ce point on nous objectera peut-être que (...) au contraire Suárez prend bien soin d'écarter de l'objet adéquat de la métaphysique les êtres de raison (DM, 1, 1, 6), et lui assigne comme objet compréhensif *l'ens reale* (DM, 1, 1, 26). A quoi l'on peut répondre que Suárez introduit cependant significativement au terme de ses *Disputationes* une *consideratio de entibus rationis*, sous couvert d'un simple souci de complétude, mais que cet examen est lui-même commandé d'emblée, dès l'ouverture du projet ontologique en son universlité, et par ce projet même, puisque, en son degré d'abstraction propre, l'être, *in tota sua latitudine sumptum*, est d'abord et nécessairement saisi comme objet, puisqu'il se définit de s'objecter à l'intellect (*intellectui obiicitur*). Au moment même où il exclut du champ de la métaphysique générale la considération des êtres de raison, Suárez doit nécessairement la réintroduire comme par un biais –ici l'analogie, mais de telle manière que l'on puisse encore s'interroger pour savoir où est au juste l'analogué principal–, quand'il s'agit d'expliciter son concept de la *realitas*». COURTINE, J. F., *Le projet suarézien de la métaphysique*, en «Archives de Philosophie», 42 (1979), pp. 249-250). Por último, escribe HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1975, p. 114: «Die letzte Disputation LIV handelt vom ens rationis, wie man heute gern sagt: vom idealen Sein. Suárez ist der erste, der, wenn auch nur schüchtern, versucht, gegenüber der üblichen Meinung der Scholastik zu zeigen, dass auch das ens rationis Gegenstand der Metaphysik ist».

real[142], que se opone, por un lado, a lo que envuelve repugnancia, es decir, al no ente[143] y, por otro, al ente de razón.

Considerada la relación del ente de razón con la ciencia metafísica, debemos ahora estudiarlo más detenidamente, comenzando por la división en tres clases que Suárez establece: ente artificial, accidente y ente que está en la razón como objeto, que es el sentido propio del ente de razón. Este consiste, pues, en *ser objetivamente en el entendimiento*. En la acepción propia del ente de razón debe introducirse, no obstante, una importante división, según que lo que está objetivamente en el entendiento de este modo tenga o pueda tener un verdadero ser real o consista exclusivamente en ese ofrecerse (*obiici*) a la razón. En el primer caso, tal ente «no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, porque este ser real es el que absolutamente y por sí le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental»[144]. En el segundo caso, se trata con toda propiedad del ente de razón, «ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real por el que puede ser llamado ente»[145].

A continuación propone Suárez dos definiciones del ente de razón; la primera de ellas, atendiendo al *esse* que el ente de razón posee, es formulada como «lo que *tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*»[146]. La segunda defini-

142 DM, 2, 4, 7: «essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere confictam per intellectum».

143 DM, 30, 17, 10: «Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem est extra latitudinem entis».

144 DM, 54, 1, 6.

145 *Ididem.*

146 *Ibidem;* véase DM, 3, 1, 10: «huiusmodi entia (sc. rationis) proprie solum dicuntur esse obiective in intellectu»; DM, 2, 1, 1: «concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia

ción hace referencia a la causa y, de acuerdo con ella, ente de razón es «aquel que *es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad*»[147]. No obstante, observa el Eximio que al hablar del ente de razón, el significado de *ente* ha de tomarse en un sentido relativo y no absoluto[148], pues no hay concepto común a los entes reales y a los de razón: el concepto de *ente*, en cuanto derivado de ser *(esse)*, «no puede ser intrínsecamente participado por los entes de razón, porque ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino ser pensando o fingido»[149]. Por eso, sigue diciendo Suárez, «una descripción común, como es la que puede darse sobre el concepto común de ente, a saber, lo que tiene ser, no le conviene en realidad a los entes de razón. Por lo que no puede decirse que tengan esencia, ya que la esencia, considerada absolutamente, expresa referencia al ser o capacidad de él; en cambio, el ente de razón es tal que le repugna el ser»[150].

En su esfuerzo por dejar bien claras las diferencias entre el ente real y el de razón, el ser que posee el primero se expresa mediante un infinitivo activo *(esse)*, mientras que el ser del ente de razón es expresado por un infinitivo pasivo *(cogitari, fingi)*. En definitiva, el ente de razón «en sí

rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu»; DM, 54, 1, 7: « (entia rationis) non habent aliud esse quam cogitari».

147 *Ibidem.*

148 Cfr. DM, 54, 1, 7.

149 DM, 54, 1, 10. Véase DM, 54, 1, 9:«ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu eius»; asimismo, DM, 4, 8, 4: «ens rationis, ut in superioribus dictum est, non habet communem conceptum nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei».

150 *Ibidem.*

mismo no es nada»[151]. Al hablar de la causa del ente de razón abunda Suárez en su radical insuficiencia ontológica; así, debe negársele causa final y lo mismo hay que decir de la causa formal y de la material[152]. Su origen y su única razón de ser residen en el entendimiento que lo produce[153], aclarando, a propósito de la causa eficiente del ente de razón, que se le llama eficiencia en sentido lato, pues la producción del ente de razón no termina en él «como término de la producción, sino sólo como en objeto del término mismo producido»[154]. El ser objetivo en que consiste, «aunque en el ente de razón mismo no sea nada, supone, no obstante, algún ser real en el que se funda, o por cuya denominación o referencia resulte ese ser objetivo»[155]. Es precisamente esta referencia al ser real lo que permite que el ente de razón, aunque no convenga con el ente real en su concepto, pueda sin embargo ser llamado ente o participar de la denominación de ente[156].

b. El ser objetivo del ente de razón

El breve tratamiento del ente de razón que se ha expuesto en las páginas precedentes no tiene otra finalidad que la de introducirnos temáticamente en el *esse obiectivum*, pues el sentido propio del ente de razón, como se ha visto, consiste en ser objetivamente sólo en el entendimiento. Ahora bien, en la doctrina suareciana del *esse obiectivum* deben hacerse diversas matizaciones que tendrán su interés al confrontar el

151 *Ibidem*. «Nam rem esse obiective praesentem nihil aliud est quam cognosci, seu esse obiectum cognitioni, quod idem est» (*In III sum. Theol.*, 9, a. 1, disp. 27, 2, 6; Vives, XVIII, p. 43).

152 Cfr. DM, 54, 2, 1.

153 Cfr. DM, 54, 1, 4.

154 DM, 54, 2, 3.

155 *Ibidem*.

156 Cfr. DM, 54, 1, 9; 54, proem., 2.

posible y el ser objetivo. No haberlas tenido en cuenta es lo que, a mi juicio, ha dado lugar a interpretaciones enfrentadas.

Una primera observación es que Suárez, aunque define el ente de razón –de acuerdo con la tradición escolástica– como lo que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento y lo distingue del ente que tiene o puede tener un ser real y que, a su vez, se encuentra afectado por el ser objetivo, interpreta sin embargo en otros lugares de modo excesivamente amplio tal ser objetivo, hasta el punto de que, en palabras de Millán-Puelles, «hace posible considerar un ente de razón a las naturalezas reales universales»[157]. La distinción que el propio Suárez ha establecido entre ser objetivamente en la razón y ser *sólo* objetivamente –sentidos amplio y estricto, respectivamente, del ser objetivo– no la ha mantenido en todos los casos[158].

157 MILLAN-PUELLES, A., *Ser ideal y ente de razón*, en *La claridad en filosofía y otros estudios*, Madrid, 1958, p. 95.

158 Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje, que hace referencia a las causas del ente de razón y que cita expresamente Millán-Puelles: «cum in nulla re sit subiective, sed tantum obiective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem, quamquam si res quae ab ente rationis denominatur, consideretur per modum subiecti, posit dici materia vel quasi materia illius denominationis aut formae. Et consequenter si illud sic denominatum consideretur ut quid compositum per rationem, possit dici habere causam formalem, scilicet, ipsum ens rationis in abstracto sumptum; ut cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud concretum, *species*, est quoddam ens rationis, cuius materia est homo, forma vero relatio speciei» (DM, 54, 2, 1). Este texto fue criticado por Araújo –cfr. FERNANDEZ, J. L., *El ente de razón en Francisco de Araújo*, Pamplona, 1972, pp. 108-114–, quien rechaza el ejemplo aducido por Suárez afirmando que «el concreto de la especie, del género, etc., no debe ser llamado ente de razón, y que tales concretos suponen por su significado material, el cual es una naturaleza real», ARAUJO, F., *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam*, tomus I, Burgis et Salmanticae, 1617, lib. III, q. 1, a. 2, p. 328a; cit. por FERNANDEZ, *o. c.*, p. 112.

En el planteamiento del tema hay otra inflexión que debe tenerse en cuenta. Tras esta confusión entre sentido estricto y amplio del ente de razón, que actúa en favor del segundo, el Eximio acude, como prototipo de tales entes, a la quimera[159], con el fin de resaltar la índole del ser objetivo en su radicalidad última y para que sea así más manifiesta la oposición ente éste y el ser real. Ya he aludido a este proceder y me detendré ahora con brevedad. En la no distinción entre sentido estricto y amplio, Suárez se siente atraído, como acertadamente apunta Millán-Puelles[160], por el aspecto meramente formal, según el cual también a las naturalezas reales universales corresponde un ser objetivo en la razón. Por el contrario, cuando apoya Suárez su argumentación en el ser objetivo en el que consiste el ente ficticio o quimérico, dado que éste es imposible[161] por no tener ningún fundamento en la realidad[162], resalta la sola existencia objetiva en una inteligencia, que se ve reforzada por la ineptitud o imposibilidad para ser realmente. ¿Cuál es el motivo de que Suárez acuda a las negaciones quiméricas o ficticias? En mi oponión, un rasgo característico de este tipo de entes de razón, que es lo que permitirá oponerlos al ente posible: la contradictoriedad[163]. Así, por ejemplo, en

159 En el *Lexicon Philosophicum* de E. CHAUVINUS (Leeuwarden, 1713, repr. Düsseldorf, 1967), p. 455b se denomina a la quimera «ens rationis purum»; cit. por WELLS, *Old Bottles and new wine: a rejoinder to J. C. Doig*, en «The New Scholasticism», 53 (1979), p. 517.

160 Cfr. MILLAN-PUELLES, *art. cit.*, p. 93.

161 Cfr. *De Divina Substantia*, 3, 3, 8 (Vives, I, p, 204); DM, 54, 4, 10; 54, 1, 7; 54, 1, 8. En este último texto afirma que algunos les dan también el nombre de «entes prohibidos».

162 DM, 54, 4, 2: «alia vero sunt entia rationis omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymaera (...); omne enim ens rationis quod fingitur per modum substantiae est mere fictum et sine fundamento».

163 Cfr. DM, 54, 5, 3; 54, 5, 12-14. En Araújo aparece claramente expresado este carácter contradictorio, al señalar que para formar una

la diferencia entre negación y privación de razón, Suárez afirma que la primera puede resultar necesaria al sujeto, siendo imposible la afirmación opuesta[164]; asimismo, la negación puede ser aprehendida fuera de todo sujeto y, siendo intrínsecamente imposible, es fingida a modo de sustancia[165]. La negación, en suma, se concibe «como siendo en sí y estando fuera del sujeto por su razón»[166]. Del contexto de la doctrina expuesta por Suárez en los textos aquí aducidos hay que concluir, por tanto, que la negación quimérica es fingida a imitación del ente posible o incontradictoriamente inteligido, puesto que siendo imposible es concebida como posible[167]. Esto nos será de gran interés a la hora de distinguir el posible y el ser objetivo, pues, a diferencia del ser objetivo de la quimera, el posible lógico es lo «no necesariamente falso», según propone Aristóteles[168]; como ha escrito Llano, «en cuanto *no falso de necesidad*, lo posible se contrapone a lo imposible (lo falso de necesidad) y se distingue de lo necesario, porque su contrario *no* es necesariamente falso»[169]. Es precisamente en esta contraposición entre lo posible concebido como no necesariamente y la negación quimérica (lo imposible, ficticio) donde se fragua la separación entre las nociones de ser posible y de ser objetivo. El carácter estricto de la noción de ser objetivo permite, como

negación quimérica «requiritur conceptus adunans res incompossibles et repugnantes, illam unionem repraesentans ad instar entis possibilis saltem ex parte concipientis», *o.c.*, t. I, lib. III, q. 1, a. 3; p. 331b. Fernández, recogiendo los diversos textos de Araújo afirma que «la negación quimérica viene definida por la conjunción contradictoria de esencias o determinaciones» (*o.c.*, p. 68).

164 Cfr. DM, 54, 5, 11.

165 Cfr. DM, 54, 5, 23; 54, 4, 2.

166 DM, 54, 5, 25.

167 Cfr. FERNANDEZ, *o.c.*, p. 67.

168 Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.*, V, 12; 1019b.

169 LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, p. 321.

contrapartida, ampliar en exceso el ámbito de ser real[170]. De ahí el interés de Suárez por exponer en términos de negación de razón el sentido propio y genuino del ser objetivo.

Antes de seguir adelante en el análisis del *esse obiectivum* suareciano veamos con brevedad el planteamiento de este tema en Descartes, con el fin de llegar a sus raíces escolásticas. El filósofo francés plantea, en la tercera de sus *Meditationes de Prima Philosophia*, la distinción entre realidad actual o formal y realidad objetiva[171]. Con palabras de Caterus que el propio Descartes recoge en las objeciones, podemos preguntarnos «quid est esse obiective in intellectu?»[172], con el fin de descubrir si la postura del filósofo francés es completamente original. Así lo entiende

170 No mantengo que entre el ser real y el objetivo haya que situar un tercer modo de ser, sino que al haber basado Suárez su argumentación en el ser objetivo propio del ente de razón, corre el riesgo de considerar real incluso al ser objetivo o ideal –formalmente tomado– de cualquier ente real. La distinción que se pone en peligro es, pues, la que se da entre ser pensado-ser real. El tema del posible constituye, a mi juicio, una buena muestra de ello.

171 DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VII, pp. 40-41: «Hinc etiam sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas». Aunque Descartes emplea, según los diversos textos, tres denominaciones de la idea (material, formal y objetiva), no equivalen tales denominaciones a otros tantos aspectos de la idea, pues –como ha observado Fernández Rodríguez– lo formal tiene, según el contexto, dos significaciones: una que equivale a material y otra a objetivo; de modo que la idea cartesiana sólo tiene dos aspectos: material y objetiva, o realidad formal y realidad objetiva. Cfr. FERNANDEZ RODRIGUEZ, J.L., *La idea en Descartes*, en «Anuario Filosófico», IX (1976), pp. 123-125; véase también WELLS, N., *Old Bottles and new wine*, p. 523.

172 *Ibidem*, vol. VII, p. 92.

Olgiati, al afirmar que el término *realidad objetiva* es «un nuevo concepto de realidad que no tiene nada que ver con el *ens* y con el *ens et verum convertuntur* de la Escolástica, donde el *verum* es considerado no lógicamente, sino ontológicamente»; y piensa que «este nuevo concepto de real, como *lo que aparece*, no a los sentidos, sino al pensamiento de modo claro y distinto, es decir, la concepción de lo real como *fenómeno inteligible* constituye la clave del arco de todo el edificio»[173].

Ciertamente, no se pretende en estas páginas hacer un análisis extenso y pormenorizado del sentido que la expresión *realitas obiectiva* o *esse obiectivum* tiene en la obra de Descartes. Sin embargo, resultará interesante recoger algunas afirmaciones cartesianas, así como las diversas interpretaciones que de ellas se han hecho, con el fin de investigar si el concepto de *esse obiectivum* cartesiano tiene algún precedente en la filosofía escolástica y, particularmente, en Francisco Suárez.

Afirma Descartes que la realidad objetiva de una idea no es un ente en acto puesto fuera del entendimiento[174], ni tampoco algo ficticio o ente de razón[175]; pero añade que el modo de ser que la idea posee en cuanto está objetivamente en el entendimiento, aunque es un modo de ser mucho más imperfecto que el ser que la cosa posee en cuanto existe actualmente fuera del entendimiento, no es sin embargo absolutamente nada[176], sino «algo real que es concebido dis-

173 OLGIATI, F., *Il Fenomenismo di Descartes*, en *Cartesio nel Terzo Centenario del «Discorso del Metodo»*, Milano, 1937, p. 616.

174 DESCARTES, *Resp. 1ae*, ed. cit., VII, p. 103: «rem ita existentem in intellectu per ideam non esse *ens actu*, hoc est non esse quid extra intellectum positum».

175 *Ibidem*, VII p. 103: «eandem (ideam quae est obiective in intellectu) *non esse fictum quid, sive ens rationis*».

176 *Ibidem*: «qui sane essendi modus (obiective esse in intellectu) longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut iam ante scripsi» (VII, 97).

tintamente»[177]. La realidad objetiva de la idea es propiamente llamada *realidad*, como se desprende de otro texto[178], y se define como «la entidad de la cosa representada por la idea en cuanto que está en la idea»[179].

Gilson ha visto con claridad que en Descartes «el ser objetivo de la idea es un ser, inferior sin duda al de la cosa, del que no es más que un reflejo, pero sin embargo real»[180]. Hamelin, por su parte, al distinguir la realidad formal y objetiva de las ideas en Descartes afirma respecto de la última que «la idea representa o se piensa que representa un objeto; este acto de concebir que es Idea, es al mismo tiempo la concepción de alguna cosa o, si se prefiere, la idea tiene un contenido. Este contenido es, a su manera, algo real. En tanto que la idea lo encierra, tiene una realidad objetiva»[181]. Otro autor, Dalbiez, tras afirmar que el *esse obiectivum* «para los escotistas es más que un ser de

Véase en la *Tercera Meditación* (ed. cit., VII, p. 41): «Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in eius causa, hoc igitur habet a nihil; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est obiective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihil esse potest».

177 *Ibidem.*

178 *Ibid ., Resp. 2 ae*, ed. cit., VII, pp. 165-166: «sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis; nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus; et substantia infinita, quam finita. Ideoque etiam plus est realitatis obiectivae in idea substantiae, quam accidentis; et in idea substantiae infinitae, quam finitae»; *ibid.*, p. 165: «unde etiam sequitur realitatem obiectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter contineatur».

179 *Ibid.*, VII, p. 161.

180 GILSON, E., *René Descartes, Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Paris, 1947, p. 322. Véase *ibid.*, p. 323: «toute la métaphysique de Descartes postule ce minimum d'être pour la *réalité objective* de nos idées».

181 HAMELIN, O., *Le système de Descartes*, Paris, 1921, p. 186.

razón»[182], añade que «para Escoto, el *esse obiectivum* no es un ser real, ciertamente, y Escoto polemiza ampliamente contra Enrique de Gante, al que reprocha una tesis de este género; pero no es tampoco una relación de razón; Escoto lo señala de modo expreso, puesto que declara que una relación de razón lo acompaña»[183]. Por eso caracteriza como «indefinible» el ser que Escoto concede al *esse obiectivum* y aplica la misma calificación al *esse obiectivum* cartesiano[184], apuntando un más que presumible parentesco entre ambas doctrinas en cuanto a este punto preciso.

Partiendo de la noción cartesiana de la *realitas obiectiva* los historiadores de la filosofía se han planteado el origen de tal expresión y la novedad en cuanto a su significado. A este respecto, hay cierta unanimidad en reconocer el origen escolástico de la expresión. Así lo documenta Gilson, quien, tras afirmar que «el origen escolástico de la expresión *realitas obiectiva* es evidente», cita un texto de Suárez para confirmar como «igualmente escolástica la distinción entre el concepto tomado en su realidad misma como acto del pensamiento, y el concepto tomado en su función objetiva, es decir, representativa del objeto»[185]. Dalbiez escribe que «todo el mundo piensa que Descartes ha tomado de los

182 DALBIEZ, R., *De l'être objectif chez Descartes*, en «Revue d'Histoire de la Philosophie», 3 (1929), p. 465.

183 *Ibidem*, p. 467.

184 *Ibidem*: «Les textes de Cajetan et de Scot que nous venons de citer (de Cayetano, *In Summam Sancti Thomae*, I, 4, 15, ed. Leonina, IV, p. 175 y de Escoto, *In I Sent.* d. 35 y 36, ed. Vives, X, pp. 533-587) nous paraissent prouver manifestement qu'il y a dans le scotisme plus qu'une ébauche de la théorie cartésienne de *l'être objectif*. Descartes et Scot accordent à *l'être objectif* la même consistance indéfinissable».

185 GILSON, E., *René Descartes, Discours...*, p. 321. El texto de Suárez citado es DM, 2, 1, 1. Recoge ahí también la siguiente cita de Gabriel BIEL, *Collectorium*, I, dist. 2, q. 8: «esse subiectivum, id est esse reale sive actuale..., esse obiectivum in anima, cuius esse non est alius nisi cogitari vel intelligi ab intellectu».

escolásticos la expresión de *esse obiectivum*» y añade que «como es bien evidente que no ha podido acoger esta expresión sin tener en cuenta su sentido, nos parece legítimo admitir que la teoría cartesiana del ser objetivo hunde sus raíces en tierra escolástica»[186].

Resulta significativa la evolución que se manifiesta en la obra de Gilson a propósito del sentido que el *esse obiectivum* tiene en la filosofía escolástica. Así, en una serie de lecciones pronunciadas en 1923 afirmaba, acerca de la expresión *realitas obiectiva* y otras similares, que «estas expresiones, auténticamente escolásticas en efecto, no deben inducirnos a error, pues las concepciones que recubren no lo son»; lo explica diciendo que «el ser objetivo, que no era en la escolástica nada más que la imitación de una esencia en el pensamiento, recibe en el cartesianismo toda la consistencia de una manera real de existir». En opinión de Gilson, el *ser objetivo* no es en la escolástica «el ser real de la cosa, sino el ser abstracto de la cosa reducido a su cualidad de objeto de pensamiento»[187]. En su comentario al

186 DALBIEZ, R., *art. cit.*, p. 470. Por el contrario, F. ALQUIE en una nota a su edición de las *Obras Completas* de Descartes (Paris, 1967, II, p. 521, n. 1), hace hincapié en que éste sienta las bases de una filosofía nueva, aunque conserva la terminología escolástica: «Mais Descartes parle le langage scolastique en donnant à ses formules un sens nouveau». En esta misma línea se inscribe el artículo de DOIG, J. C., *Suarez, Descartes and the objective reality of ideas*, en «The New Scholasticism», 51 (1977), pp. 350-371. En él se propone el autor mostrar «how the cartesian notion of the objective reality of ideas makes the end of one tradition and the beginning of another» (p. 350), señalando que en el tema de la realidad objetiva se trata sólo de una semejanza de expresión (cfr, p. 365). Acerca de la dependencia terminológica de Descartes respecto de Suárez, véase HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., p. 112 y LANDUCCI, S., *Noterelle cartesiane*, en «Rivista Critica di Storia della filosofia», 38 (1983), p. 319.

187 GILSON, E., *Descartes et la Métaphysique scolastique*, Bruxelles, 1924, pp. 8-15; cit. por CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suarez*, pp. 200-201.

Discurso del Método, cuya primera edición es algo posterior a la fecha de las lecciones citadas, mantiene la misma opinión, tras afirmar que el origen escolástico de la expresión es claro, como hemos visto, y añade: «sin embargo, no hay que dejarse ilusionar por el carácter escolástico de esta terminología, pues la concepción que recubre no lo es. En la escolástica, *ser objetivo* no es un ser real, sino un ser de razón; no hay, pues, necesidad de una causa especial para dar razón de él. En el cartesianismo, el ser objetivo es un ser menor que el ser actual de la cosa, pero es sin embargo un ser real y requiere, por consiguiente, una causa de su existencia»[188]. En una obra posterior, incluye una precisión muy interesante al escribir que, aunque la terminología cartesiana es en ese punto escolástica, el sentido que da a esos términos no lo es: «al menos, para ser exacto, hay que decir que si son escolásticas, de ninguna manera son tomistas», pues reconoce que «la tradición escotista admite un *esse obiectivum*, dotado de una cierta consistencia y que, quimérico desde el punto de vista de Santo Tomás, no lo es desde el punto de vista de Escoto. Hay, pues, un lazo más entre Descartes y la edad media»[189].

En la misma línea, Dalbiez piensa que en el tomismo *ser objetivo* es un *ser de razón*, pero «esta tesis tomista ha encontrado contradictores en la edad media, y los comentadores fieles al Doctor Angélico han polemizado vigorosamente sobre este punto con los defensores del Doctor Sutil; para los tomistas, *esse obiectivum* no es más que un ser de razón: para los escotistas es más que un ser de razón»[190]. Asimismo, y más recientemente, Wells se ha pronunciado sobre el particular manifestando fundadas sospechas de que la doctrina de Descartes sobre la *realitas obiectiva* se

188 GILSON, E., *René Descartes, Discours...*, p. 321.

189 GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, p. 204.

190 DALBIEZ, R., *art. cit.*, p. 465.

encuentra en la línea escotista[191]. Por último, Paulus relaciona el *esse obiectivum* con el *esse essentiae* de Enrique de Gante, «definiéndose los dos, en efecto, como un ser propio del objeto conocido, no en cuanto conocido, sino en tanto que es un objeto»[192].

Hemos asistido a lo largo de estas últimas páginas a un proceso que, partiendo de la doctrina cartesiana del *esse obiectivum*, nos ha llevado a explorar sus precedentes escolásticos. Es nuestro propósito ahora examinar esta doctrina en Suárez, así como la del *esse essentiae* y, finalmente, descubrir las relaciones que guardan con el posible, procedimiento que nos conduce al objetivo central de nuestra investigación.

Se tratará de ver, en primer lugar, si Suárez se inscribe en esa línea escotista que, en palabras de Dalbiez, mantiene que el *esse obiectivum* es más que un ser de razón. Tal es la opinión de Cronin[193], quien, además, identifica *esse obiectivum*, *esse essentiae* y posible[194] y afirma que el he-

191 WELLS, N., *Old Bottles and new wine*, p. 522: «My current suspicion, for what is worth, is that Descartes 'usage (se refiere al uso del término «realitas obiectiva») may be santioned in a certain group of *Scotistae*». FERNANDEZ, J. L., *art. cit.*, p. 131: «La doctrina sobre la realidad objetiva de la idea no es, pues, un hallazgo de Descartes, cuenta con un precedente escolástico, Duns Escoto».

192 PAULUS, J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, p. 102.

193 CRONIN, T.J., *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma, 1966, p. 77: «In the System of Suarez the role which objective being plays is not that of a fictitious or chymerical being as is its role in the doctrine of St. Thomas».

194 *Ibid.*, p. 46: «What is in the thought of Suarez the nature of the being wich is possible or potential being or objective being?»; *ibid.*, p. 199: «each essence as such stands eternally and necessarily within divine knowledge as the object of knowledge: such is the ultimate origin and meaning of that being which is called *esse essentiae* or *esse intelligibile* or *esse obiectivum*». De modo seme-

cho de que Suárez conceda que «la esencia en cuanto esencia posee ser objetivo o el ser de ser objeto del conocimiento divino, procede de la adopción como algo propio del principio común a Avicena, Enrique y Escoto»[195]. A este respecto apunta oportunamente Doyle que «la identificación de *esse obiectivum* con *esse essentiae* o ser posible no ha lugar en las cosas que sólo tienen ser objetivo, sin aptitud para existir, es decir, los entes de razón»[196]. Se introduce aquí otro elemento, la aptitud para existir que, como ya se vio, es lo que constituye a la esencia real: «sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente»[197]. Esta aptitud para existir tiene, además indudables conexiones con el posible[198], que estudiaremos en el capítulo siguiente.

jante, NOREÑA, C.G., *art. cit.*, p. 420, escribe que para Suárez «possible being as such is only an *ens rationis*».

195 *Ibid.*, p. 55; *ibid.*, p. 41: «Historians of philosophy have recognized the influence of the Avicennian theory of being upon the philosophical positions of Henry of Ghent and of Duns Scotus. The Avicennian notion of being, however, extends farther, it seems, in the history of philosophy. The *Disputationes Metaphysicae* of Father Francis Suarez make amply evident the truth that the ghost of Avicenna is still haunting scholastics lecture halls».

196 DOYLE, J. P., *art. cit.*, p. 44. Siempre que se acude a la confrontación del ente real con el de razón aparece claramente la alineación del posible del lado del ente real, hasta el punto de que Suárez equipara las cosas posibles y las esencias reales, por una parte, y las cosas ficticias o entes de razón, por otra: «Quamquam in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necesarias, conceptas et enuntiatas *inter res possibiles seu essentias reales*, et *inter res fictitias vel entia rationis...*» (DM, 31, 12, 45). El subrayado es mío.

197 DM, 2, 4, 7.

198 DM, 31, 2, 10: «Dicitur tamen illa natura (sc. essentia creaturae praecise et secundum se sumpta et nondum facta) creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum».

Nos encontramos, pues, ante una situación que es preciso analizar con el fin de delimitar lo que Suárez entiende por *esse obiectivum*, *esse essentiae*, aptitud para existir y posible, así como las relaciones que hay entre todos estos términos. Puesto que del *esse essentiae* se ha tratado en un apartado anterior y de las nociones de aptitud para existir y posible me ocuparé por extenso en el capítulo siguiente, debemos ahora considerar el *esse obiectivum* en sus relaciones con el posible, según el pensamiento de Francisco Suárez.

En la disputación 54 dice del ente de razón que todo su ser consiste en ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa. Para evitar malentendidos afirma que los verbos *darse* y *ser*, aplicados al ente de razón, se toman relativamente y no en sentido absoluto; por eso, al comparar el ente real y el de razón, se afirma de este último que «ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino ser pensado o fingido»[199].

En todas estas afirmaciones se subraya la idea de que el *esse obiectivum* o ser propio del ente de razón, consiste en el mero ofrecerse al entendimiento y no tiene consistencia real alguna.

Ahora bien, en más de un texto afirma Suárez que el «esse obiectivum» no conviene sólo a los entes de razón, sino también a los entes reales. La diferencia está en que el ente de razón no tiene otro ser que el objetivo, mientras que para el ente real el ser objetivo le es extrínseco y accidental. Interpretando estos pasajes del Doctor Eximio, ha escrito Doyle que «*esse obiectivum* no es para Suárez una intrínseca realidad de lo que es conocido, sea una cosa meramente posible o cualquier otra. En vez de eso, el ser conocido (como 'ser un objeto del poder de Dios'), se dice de lo que es conocido por denominación extrínseca»[200]. Y el

199 DM, 54, 1, 10.

200 DOYLE, J. P., *Suarez on the reality of the possibles*, en «The Modern Schoolman», 45 (1967-68), p. 43. Cfr. DM, 2, 1, 1; 31, 1, 2; 30, 15, 27; 54, 1, 10.

propio Suárez señala que la denominación extrínseca no pone nada en la esencia misma[201], sólo puede ser fundamento de una relación de razón[202].

Puesto que la interpretación del *esse obiectivum* o *esse cognitum* como un cierto *esse diminutum* es atribuida a Es-

201 DM, 32, 2, 14: «Sola extrinseca denominatio nihil ponit in re denominata»; DM, 31, 2, 7: «quae denominatio (extrinseca) in re denominata nihil ponit»; cfr. DM, 43, 6, 11.

202 DM, 30, 15, 27: «Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis». Según Wells, el error de Cronin consiste precisamente en no darse cuenta de que el *esse obiectivum* es un caso de denominación extrínseca: «Cronin's work is flawed in failing to realize that *esse obiectivum* for Suárez is an instance of an extrinsec denomination». WELLS, *Old Bottles and new wine*, p. 517, n. 8. Se confirma en el siguiente texto de Suárez: «si veritas esset sola denominatio extrinseca, tam posset convenire entibus rationis sicut realibus, quia huismodi denominationes sumptae ex cognitione tam possunt convenire entibus rationis sicut realibus, ut esse genera, species, vere cognosci, significari, et similia» (DM, 8, 7, 23). Suárez se refiere al ser conocido que corresponde al ser real cuando es conocido y que es para él algo accidental y extrínseco. En palabras de Millán-Puelles, «el mero ser-objeto es para el ser real algo puramente *denominativo*». *Ser ideal y ente de razón*, p. 91. En otro lugar analiza Suárez la teoría según la cual el ente de razón consiste en una denominación extrínseca, doctrina que rechaza al afirmar que «si la denominación está tomada de una forma real, existirá, por lo mismo, en las cosas, no perteneciendo, en consecuencia, a los entes de razón» (DM, 54, 2, 10). La denominación, aunque sea extrínseca, será real, por provenir de una forma real. Lo cual no quiere decir que la denominación extrínseca derivada del ente real sea siempre algo real, pues «el acto del entendimiento –prosigue Suárez– es una forma real tan verdadera como las otras (...) y la denominación tomada de los actos del entendimiento tiene de peculiar el poder recaer también sobre los entes de razón» (DM, 54, 2, 11). La conclusión que se sigue es que «una denominación extrínseca se puede extender a los entes de razón, aunque esté tomada de una forma real, pero no se concluye, por el contrario,

coto[203], resultará de enorme interés acudir a los textos en que Suárez hace referencia a esta doctrina del Doctor Sutil. Sólo así podremos plantearnos el sentido que el Eximio da al *esse obiectivum*.

La actitud suareciana es la de criticar, junto con los tomistas, la doctrina presuntamente atribuida a Escoto según la cual las criaturas poseen un ser eterno que es un ser diminuto propio, es decir, un ser objetivo o de esencia en el ser conocidas; tras exponer esta teoría que se pretende escotista Suárez añade, en descargo del Doctor Sutil, que los tomistas «atribuyen erróneamente esto a Escoto, pues el mismo Escoto afirma abiertamente que este ser conocido, que resulta de las criaturas por la ciencia de Dios, no es un ser real intrínseco en ellas, ni es suficiente para fundar una relación real, sino de razón»[204]. Una vez hecha esta

que esta denominación sea suficiente para constituir al ente de razón» (*ibid.*); es decir, «si ser ente de razón es sólo ser conocido, no cabe duda de que todo conocimiento convierte en ente de razón a su objeto». MILLAN-PUELLES, A., *Ser ideal y ente de razón*, p. 90. Este es el motivo por el que Suárez critica la tesis de Durando, quien afirmaba que «todo el ser del ente de razón consiste en una denominación extrínseca derivada del acto de la razón» (DM, 54, 1, 6), por considerarla equívoca. Para soslayar la dificultad patente de esta doctrina acude el Eximio al doble sentido del *esse cognitum* o *esse obiectivum*. En torno a la noción de «denominatio extrinseca», véase DOYLE, J. P., *Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of F. Suarez*, en «Vivarium», XXII, 2 (1984), pp. 121-160.

203 Cfr. MAURER, A., *Ens diminutum: a note on its origin and meaning*, en «Mediaeval Studies», 12 (1950), pp. 216-222. En este artículo se analiza el origen de la expresión «ens diminutum», que reside en una interpretación de un texto aristotélico presente en la versión árabe de la *Metafísica*. La versión latina del texto de la *Metafísica* de Averroes popularizó la expresión *ens diminutum*, que fue usada sobre todo por Escoto y sus seguidores, para quien tiene exclusivamente el significado de ser en la mente: «*Ens diminutum* is always *ens rationis*, *ens cognitum*, distinguished from the existent as the less perfect from the more perfect» (p. 221).

relación real, sino de razón»[204]. Una vez hecha esta corrección, puede Suárez adscribirse tanto a la tesis escotista como a las críticas tomistas, reafirmando que «Escoto conviene con nosotros en el principio expuesto de que las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, nada son, ni tiene ser real alguno, antes de que lo reciban por la libre eficiencia de Dios»[205]. Insiste más adelante en la defensa de la doctrina del Doctor Sutil, poniéndola esta vez en relación con la de Enrique de Gante, el cual es impugnado por el propio Escoto «porque afirmó en varios lugares que las esencias de las cosas tienen por sí mismas un cierto ser de esencia, que llama ser real, distinto e improducido, que conviene a las criaturas con independencia de Dios y que implica en ellas que puedan ser objeto de la ciencia divina que los teólogos llaman de simple inteligencia, no sólo antes de su eficiencia, sino incluso antes de la ciencia de Dios»[206].

204 DM, 31, 2, 1. Comentando este texto, observa ELORDUY, E., *Duns Scoti influxus in F. Suarezii doctrinam*, en *Acta Congressus Scotistici Internationalis*, IV (Romae, 1968), p. 331: «Nunc adverto in Scoto deesse locutionem 'esse cognitum *quod veluti resultat'*, Suárez igitur tribuit Scoto resultantiam seu potius *veluti resultantiam* idearum. Alia omnia quae Scotus in dictis locis de ideis divinis docet, respondet plene doctrinae Suarezii».

205 *Ibidem.*

206 DM, 31, 2, 2. A propósito de otro texto en el que Suárez alude a la doctrina de Escoto, escribe Elorduy: «Parece eludir al *ens diminutum* de Escoto, que queda como péndulo entre el ser real y el ser de razón», *art. cit.*, p. 376. En el texto al que Elorduy hace referencia, el Eximio no se define acerca del *ens diminutum* del Doctor Sutil: «Quo fere modo Scotus dixit creaturas aeternitate esse productas a Deo in esse cognito, nam, ut in superioribus saepe diximus, illud esse, in sententia Scoti, non est reale esse existentiae, neque esse essentiae, nam essentia creaturae non est cognosci, sed est id quod cognoscitur; erit ergo ens rationis. Verum est ipsummet Scotum (...) declarare quod illud esse non est esse relationis rationis, sed aliud esse diminutum et absolutum, *non tamen declarat an sit dicendum reale vel rationis»* (DM, 54, 2, 7; el

El Eximio, en efecto, se adhiere a la tesis escotista, después de negar que el *esse obiectivum* o *esse cognitum* sea un verdadero ser real. Debe notarse que para defender a Escoto emplea un procedimiento consistente en exponer la crítica escotista a la postura ultra-realista de Enrique de Gante y, acto seguido, refuerza aún más su postura apelando a la autoridad de la revelación, al afirmar que el principio según el cual la esencia de la criatura antes de su producción por Dios no tiene en sí ser real alguno, «no sólo es verdadero, sino también cierto por la fe»[207]. En un primer acercamiento, la posición de Suárez es clarísima[208].

subrayado es mío). Significativo es este texto, pues, casi al final de las *Disputationes*, expresa la última opinión de Suárez acerca del *esse diminutum* escotista. Aquí el Eximio no repite las rotundas afirmaciones que a favor de la no realidad del *esse obiectivum* de Escoto se encuentran en otros lugares. Al contrario, opta por un prudente silencio al respecto. En otro lugar, escribe Elorduy sobre la postura suareciana respecto al *ens diminutum* de Escoto: «Sic quaestio famosa de ente deminuto Scoti, quam Suárez nunquam omnino deglutivit, sed neque reiecit». *Duns Scoti influxus...*, p. 326. Al comienzo del primer apartado del presente capítulo ya se trató acerca de la interpretación suareciana del texto de Enrique de Gante.

207 DM, 31, 2, 1; cfr. DM, 31, 2, 3.

208 DOYLE J. P., *art. cit.*, pp. 30-31, escribe: «It should surprise no one who has ever looked at the historical knowledge displayed in his *Disputationes Metaphysicae* that, in connection with the problem of the ultimate ground of possibility, Suárez was very much aware of the general doctrine of *esse essentiae* ascribed already in his time to Henry of Ghent and Duns Scotus. While Suárez did not endorse this ascription in the case of Scotus, he knew the view which imputed to creatures a reality of essence prior to their creation, and he summarily rejected it. Time and again he declared that before their creation in actual existence things have no true reality. Any contrary position would be heresy». En este mismo sentido escribe COURTINE, J.-F., *Le statut...*, pp. 250-251: «A celui qui aborde dans cette perspective l'examen de la question thématique du possible dans les *Disputationes Metaphysicae* (...) est d'abord réservée un surprise de taille: Suárez, en effet, paraît d'abord et

Esta es la tesis que inicialmente mantiene Suárez y que echa por tierra todo intento de adscribirlo a la corriente pretendidamente escotista. No obstante, resulta llamativa la interpretación que el Eximio hace del Doctor Sutil y el empeño por no atribuir ningún ser real al *esse obiectivum* escotista. Nos encontramos ante lo que un autor ha denominado «desarrollo sinuoso» del análisis suareciano[209], que explica las frecuentes controversias a la hora de interpretar los textos.

Las afirmaciones de nuestro filósofo acerca de la no realidad del *esse obiectivum* son tajantes. No sólo en aquellos lugares en que trae a colación la opinión falsamente –según él– atribuida a Escoto, sino también en la disputación 54, al hablar del ser que tienen los entes de razón. Ya se ha visto cómo Suárez establece como principal diferencia –ontológicamente insalvable– entre ente real y ente de razón que el primero tiene o puede tener ser real, mientras que el ente de razón sólo tiene ser objetivo en el entendimiento. Por lo tanto, si, como Cronin afirma, el *esse obiectivum* constituye en la esencia una intrínseca realidad que se identifica con el *esse essentiae*, no hay manera de distinguir el ente de razón del posible, pues a ambos afecta de igual modo el *ser objetivo*. De nuevo puede decirse, con Doyle, que tal identificación no tiene en cuenta los entes de razón. Quizá sea este el motivo por el cual Cronin no habla apenas del ente

avant tout soucieux de se démarquer de la thèse communément attribuée sur ce point à Henri de Gand et à Duns Scot. La thèse qui constitue les possibles en un ordre autonome, étranger à Dieu lui-même, indépendant de lui, et par conséquent s'imposant nécessairement à sa volonté, est à tous égards insoutenable aux yeux de Suárez (...). On peut noter aussi dans le développement de la réfutation suarézienne la fréquence des renvois à l'autorité de l'Ecriture et du Magistère: la thèse scotiste (ou prétendument scotiste) est d'abord contraire à la foi».

209 COURTINE, J. F., *Le statut ontologique du possible suarézien*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), p. 251: «Il convient en premier lieu d'élucider cet apparent paradoxe, et, pour ce faire, de suivre dans sa démarche sinueuse l'analyse suarézienne».

de razón a lo largo de su tratamiento del *esse obiectivum*. Y el no hacerlo lleva, en mi opinión, a alejarse de la intención de Suárez, quien, no lo olvidemos, recalca que el ser objetivo es en el ente real algo accidental y extrínseco, siendo en cambio «esencial», por así decirlo, en el ente de razón.

Tal como aparece en las *Disputationes*, la oposición entre ente real y ente de razón es más drástica y está más claramente formulada que la existente entre *esse reale* y *esse obiectivum*. Este ha sido el motivo de haber incluido en la presente investigación un tratamiento del *ens rationis*, con el fin de que aparecieran más claramente sus diferencias respecto al ente real. De todos modos, se encuentran en la obra suareciana algunos textos que pueden conducir a una posición semejante a la que mantiene Cronin. El primero de ellos, que, sin embargo, no aparece citado por este autor es el siguiente: «a veces se ofrece a la razón lo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a éste se le llama con toda propiedad ente de razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente»[210].

De este pasaje parece desprenderse que el ente de razón tiene un ser real y positivo, el de ofrecerse al entendimiento, bien que tal modo de ser no sea el más noble o más real, como se afirma al final del texto. Sin embargo, esta argumentación cae por su base y todo el problema reside exclusivamente en el modo de decir. Así, en ese mismo lugar define Suárez el ente de razón diciendo que «lo que no es en la realidad es aprehendido como ente en la razón». Y un poco más adelante afirma que «ser objetivamente sólo en la

210 DM, 54, 1, 6. Debe notarse que no hay en la obra de Cronin una sola cita de la disputación 54, limitándose casi exclusivamente a citar textos pertenecientes a la disputación 31. Como es sabido, la disputación 54 trata del ente de razón y es, sin duda, el lugar al que hay que acudir para encontrar su tratamiento del *esse obiectivum* propio de los entes de razón.

razón no es ser, sino ser pensado o fingido»[211]. Junto a esto, hay que decir que el pasaje que se ha citado aquí resulta menos problemático si es considerado en su contexto. En efecto, forma parte de un párrafo más amplio en el que el Eximio afirma que lo que está objetivamente en el entendimiento a veces puede tener en sí un ser real y, consecuentemente, el ser objetivo le es extrínseco y accidental. Sigue a continuación el texto citado, donde se aprecia que la frase «no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento» quere decir que, a diferencia del ente real, el ente de razón no posee ser real alguno.

El segundo texto no pertenece a las *Disputationes* y es en el que Cronin se basa para hablar de identidad entre posible y ser objetivo: «acerca de las criaturas según el ser posible propio que tienen objetivamente en la ciencia divina de simple inteligencia (...) si Dios tiene tal acto, aquel ser debe ser absolutamente necesario; porque no puede entenderse un acto libre en la voluntad divina sino en cuanto que por él haga algo, ni en el objeto, que no existiría sin tal acto de la voluntad de Dios; pero, respecto a las criaturas posibles en cuanto tales, nada semejante puede entenderse, pues antes de que se entiendan de algún modo queridas por Dios son posibles»[212].

La frase clave para nuestro problema es «el ser posible propio que tienen objetivamente en la ciencia divina de simple inteligencia». Esto es lo que le lleva a preguntarse a Cronin: «¿cuál es en el pensamiento de Suárez la naturaleza del ser que es posible o ser potencial o ser objetivo?»[213]. Al final del pasaje se dice que las criaturas posibles en cuanto tales «son posibles antes de que se entiendan de algún modo queridas por Dios». Tal afirmación contradice otras

211 DM, 54, 1, 10. Véase DM, 54, 2, 3: «quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse obiectivum, quod tamen non semper habet»; *ibid.*: «illud esse obiectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit...»; cfr. DM, 23, 4, 11.

212 *De Divina Substantia*, 3, 6, 10 (Vives, I, p. 216).

213 CRONIN, *o. c.*, p. 46.

anteriores en las que se subrayaba que las esencias de las criaturas son nada antes de su creación por Dios. Aquí, en cambio, se afirma con claridad que el posible *ut sic* es previo a la voluntad divina. En cuanto al «ser posible propio que tienen objetivamente» las criaturas en la ciencia divina de simple inteligencia, debe distinguirse, por un lado, el ser posible propio de las criaturas –*esse proprium possibile*– y, por otro, el modo según el cual son en la ciencia divina, esto es, objetivamente. El *esse proprium* de la esencia de la criatura es el posible y éste es anterior al modo de ser –*obiective*– en la ciencia divina. Acertadamente ha escrito Courtine: «en este sentido, se permite atribuir a las esencias en tanto que posibles una prioridad relativa, no sólo en relación a su realización, sino incluso en relación al conocimiento de cualquier entendimiento. El posible es así un verdadero *objeto* que se impone en *realidad* sin que pueda jamás reducírsele a un puro y simple ser objetivo en el sentido del *esse cognitum*, como es el caso del ente de razón»[214].

El *esse proprium possibile* es lo que permite que la esencia de la criatura se imponga al entendimiento como objeto, poseedora como es de una entidad propia, que no se reduce a ser objetivamente en el entendimiento.

En suma, el ser posible propio de la esencia de la criatura no es un ser objetivo, al menos en el sentido propio del término, tal como se estableció al comienzo del presente apartado; de hecho, es anterior al conocimiento y, como acabamos de ver, también a la voluntad divina. Suárez ha recordado en vario lugares que «ser sólo objetivamente es ser conocido»[215], es decir, el ser objetivamente se agota en el conocimiento, no puede consistir en algo previo al conocimiento[216] y en ello estriba su diferencia del posible.

214 COURTINE, *art. cit.*, p. 254.

215 DM, 23, 4, 11; cfr. *Comm. ac Disp. in Sum. Theol.*, 27, 2, 6 (Vives, XVIII, p. 43) y DM, 54, 1, 10.

216 Cfr. DOYLE, *art. cit.*, p. 44 y RAST, *Die Possibilienlehre des F. Suarez*, en «Scholastik», 10 (1935), p. 340.

Si comparamos ahora el ser objetivamente del *esse proprium possibile* de la esencia con el ser objetivo propio del ente de razón, se aprecia de inmediato la diferencia. No hay en el ente de razón ningún ser posible propio; es más, ni siquiera puede decirse que el ente de razón tenga esencia[217]. Puesto que su ser consiste en el mero ser pensado o fingido, no hay lugar para ningún ser propio que sea, además, objetivamente[218]. Este modo de ser objetivo afecta al ente de razón. Este último, como se ha visto más atrás, no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento, mientras que la esencia tiene un ser propio más positivo y real que el mero ser objetivo: el ser posible propio.

Un último texto nos queda por analizar. También es citado por Cronin y corresponde a la octava disputación: «al considerar la ciencia divina sólo en cuanto simple inteligencia de las criaturas según el ser de esencia o posible (...), parece que puede concederse sin inconveniente que la verdad de aquella ciencia consiste en la conformidad a esos objetos; pues, según esta precisa consideración, no es la causa de tales objetos, sino sólo la visión y como especulación y, por consiguiente, según esta consideración, no tiene la cosa tal esencia porque así es conocida por Dios, sino al contrario, es conocida así porque tiene tal esencia, y no puede de otro modo conocerse verdaderamente»[219].

Cronin comenta el texto diciendo que «Suárez mantiene aquí que la esencia como tal posee ser objetivo o el ser de ser objeto del conocimiento divino»[220] y esto le lleva a afirmar que esta doctrina es la que adoptaron Avicena, Enrique de Gante y Escoto. En mi opinión, está dando por

217 Cfr. DM, 54, 1, 10.

218 MILLAN-PUELLES, *o.c.*, p. 94: «Lo que se define al exponer el ente de razón no es tanto un modo de existir (si de ello cabe hablar en tales entes), cuanto una naturaleza o cuasi naturaleza a la que, en virtud de su estructura, sólo ese modo de ser conviene».

219 DM, 8, 5, 5.

220 CRONIN, *o.c.*, p. 55.

supuesta su teoría de que ser objetivo es idéntico al ser de una esencia en sí misma. Una vez supuesto esto, y dado que Suárez habla aquí de ser de esencia o posible, podría establecerse la triple identificación entre ser objetivo, ser de esencia y posible, que es lo que acaba haciendo Cronin[221]. El texto hace referencia expresa a la ciencia de Dios, sobre la que volveré más adelante, por lo que no me extiendo en su comentario.

De todo lo que antecede, puede colegirse que para Suárez no hay identificación entre ser posible y ser objetivo. Por tanto, no es correcto afirmar, basándose en los textos del Eximio, que el ser objetivo es lo que propiamente constituye al posible, en lo que el posible como tal consiste. La diferencia entre uno y otro modos de ser resulta especialmente clara cuando se acude al ser objetivo del ente de razón[222]. Y no sirve decir que este ser objetivo no se da solamente en el ente de razón, pues en este caso –en palabras del propio Suárez– hay que afirmar que entonces el ser objetivo es extrínseco y accidental, es decir, *posterior* a un ser más propio que tiene el posible; lo cual invalida la tesis inical que hacía consistir el posible en el ser objetivo. Sin embargo, para afrontar con garantías el tema de la constitución del posible, del que nos ocuparemos enseguida, hay que acudir a una interesante distinción que Suárez emplea y en la que quizá no se ha reparado suficientemente. Aparece expuesta con nitidez en dos textos diferentes de la disputación 54; he aquí el primero de ellos: «ha de evitarse la equivocación al tratar del ser conocido o de otras denominaciones similares del entendimiento. Porque puede llamarse ser conocido a aquel ser que es conocido y que propiamente está de modo objetivo en el entendimiento; o puede llamarse ser conocido a aquel ser que se dice que la

221 Cfr. *ibidem*, pp. 46, 47, 55, 69, 78, 84, 88, 198-199.

222 WELLS, *Old Bottles and new wine*, p. 519: «It is crucial to distinguish the possibles from chimerae with which they share *esse obiectivum* or the-being-of-being-known or the-being-of-being-an-object».

cosa posee precisamente por ser conocida, el cual no está por el conocimiento directo objetivamente en el entendimiento, sino que más bien está formalmente por el acto por el que el conocimiento conoce que conoce o, mejor dicho, conoce que la cosa es conocida»[223].

Comentando este texto Elorduy afirma que «Suárez da con esto una distinción fundamental para distinguir el conocimiento directo del conocimiento reflejo. Por el conocimiento directo la cosa adquiere cierta presencia en la mente y deviene un ser conocido por estar objetivamente en el entendimiento. Es la *res quae cognoscitur*, el *obiectum quod cognoscitur*. Este es el primer significado del *esse cognitum*, el especificativo. Pero también puede llamarse *esse cognitum* al ser que tiene la cosa *por ser conocida*; ser que en el conocimiento directo no es objetivo, cuando el término cognoscitivo es el propio conocimiento por el que la mente conoce que conoce, o mejor dicho, conoce que la cosa es conocida»[224].

El primero de los significados del *esse cognitum*, que Elorduy llama especificativo, coincide con la definición de concepto objetivo: «id quod cognoscitur»[225]. La cosa que es conocida adquiere por el conocimiento directo cierta presencia en la mente, que es el *esse obiectivum*. Hay una alusión directa, específica, a *lo que (res quae)* es conocido. El ser conocido *(cognosci)* es, por así decirlo, secundario frente a la esencia con su *esse proprium* que es conocida, el *id quod* (o *res quae*) *cognoscitur*.

En el segundo sentido de *esse cognitum* lo que realmente importa es el *esse*, el modo de ser nuevo que posee la cosa en cuanto conocida; es la acepción propia de *esse cognitum* o *esse obiectivum*[226].

223 DM, 54, 2, 13.

224 ELORDUY, E., *art. cit.*, p. 377.

225 DM, 2, 1, 1.

226 DOYLE, J. P., *art. cit.*, p. 38, n. 46: «We submit that in this last text (se refiere a DM, 54, 2, 13 que he citado) the first

El otro texto, en el que se aprecia aún más claramente esta distinción, es el siguiente: «Escoto afirmó que las criaturas eran producidas desde la eternidad por Dios en su ser conocido, que, como hemos visto más arriba, en la opinión de Escoto no es un ser real de existencia, ni un ser de esencia, pues la esencia de la criatura no es *ser conocida*, sino *lo que es conocido*»[227].

Se establece la diferencia entre ser conocido (*cognosci*) y lo que es conocido *(id quod cognoscitur)*. El Eximio apunta que la esencia de la criatura no consiste en el mero *cognosci*, sino en *lo que* es conocido. Del ente de razón, en cambio, sí puede decirse que su «esencia» es única y exclusivamente «ser conocido» *(cognosci);* aunque más propiamente hay que afirmar, observa Suárez, que no tiene esencia, pues no posee ningún *lo que* previo que ofrecer al entendimiento que lo conoce.

El ser objetivo (*esse cognitum* o *cognosci)* es un estado que las esencias tiene en el entendimiento y la consideración de los entes según este estado no es propio de la ciencia, porque equivaldría a decir que la ciencia trata de los entes de razón[228]. Por lo tanto, a la ciencia le interesa el *id quod* y

meaning of *esse cognitum* is *that which* is known; the second meaning is the being which it has precisely as known –namely, *esse obiectivum*».

227 DM, 54, 2, 7.

228 DM, 31, 2, 10: «ac denique eodem modo, scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus». Cfr. DM, 43, 2, 11; 1, 5, 40. Una amplia relación de textos puede verse en DOYLE, J. P., *Suarez on the analogy of being*, en «The Modern Schoolman», 46 (1969), pp. 229-230. Véase, en este mismo sentido, la afirmación de Enrique de Gante (*Quodl. III*, q. 9; ed. Zucc. 99rb-100va): «Ratio talis entis (se refiere al que posee *esse essentiae*, es decir, no a la *res a reor reris dicta*, sino a la *res a ratitudione dicta)*, quia est aliquid secundum naturam, et essentiam per se, est obiectum intellectus, de quo habent esse

no el *esse cognitum*. En esta distinción reside la diferencia entre el ente posible y el ente de razón o, si se prefiere, entre el ser del ente de razón y el ser del ente posible, entendiendo «ser», como se vio más arriba a propósito de la adjetivación del *esse*, en el sentido de consistencia, realidad *(res)*.

De nuevo podemos acudir a un texto citado en varias ocasiones donde Suárez señala que el *esse obiectivum* es extrínseco y accidental en las esencias que no consisten sólo en ser objetivamente en el entendimiento. En ese pasaje se subraya que lo verdaderamente decisivo es considerar tales esencias no en cuanto al ser objetivo que tienen en el entendimiento, sino «en sí mismas, o en cuanto son aptas para existir»[229]. Una vez más está presente el tercer estado de la esencia aviceniana que tanta influencia ha ejercido en el pensamiento de Suárez y de gran parte de la escolástica.

En definitiva, puesto que los entes reales en cuanto objetivamente concebidos y los meros entes de razón no difieren en el ser conocidos o ser que tienen objetivamente en el entendimiento[230], la diferencia está, pues, en *lo que* es conocido[231].

Rechazado el *esse obiectivum* como constitución intrínseca del posible, aparece la *aptitud para existir*, de la que carece el ente de razón y que es lo que le diferencia del posible: «la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de

scientae: licet nullo modo haberet esse extra in singularibus, licet de eo, quod est *purum non ens* omnino *carens esse secundum essentiam*, nullo modo potest esse scientia, neque formalis conceptus mentis».

229 DM, 31, 2, 10; véase cita completa en la nota anterior.

230 DM, 6, 7, 2: «esse autem obiective in intellectu, non solum veris entibus sed etiam fictis convenire potest»; DM, 31, 2, 11: «esse in veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus sed etiam in entibus rationis et fictitiis».

231 Cfr. DOYLE, J. P., *art. cit.*, p. 39.

existencia real y que, por tanto, no es un ente de razón, sino que está de algún modo comprendido en el ente real. Como ya se explicó más arriba, la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto de ente, hemos demostrado que bajo él no sólo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir»[232].

La carencia de esta aptitud o capacidad de existencia real en los entes de razón la formula Suárez expresamente: «se dan entes de razón que, ni son verdaderos entes reales, por no ser capaces de una existencia real y verdadera, ni tienen tampoco ninguna verdadera semejanza con los entes reales, por razón de la cual tengan con ellos un concepto común de ente»[233]. La diferencia entre posible y ente de razón y la consiguiente adscripción del primero al orden real aparece con claridad en un texto, ya citado, que Suárez toma de Cayetano: «ente real puede entenderse de dos maneras: una en cuanto se distingue del ente fabricado por el entendimiento (que es propiamente el ente de razón); otra, en cuanto se distingue de lo que no existe en acto. La esencia, pues, de la criatura, considerada en sí misma, es ente real en el primer sentido, es decir, en potencia, pero no lo es en el segundo sentido y en acto, que es en lo que propiamente consiste el ente real, como allí mismo hizo notar Cayetano»[234].

La adscripción propia de la noción de *real* a la esencia en acto no relega la esencia en sí misma (posible, apta para existir) al ámbito de lo no real, puesto que la línea divisoria se establece en el *esse obiectivum* propio del ente de razón. El posible queda así integrado en una noción más amplia –o

232 DM, 31, 2, 10. Asimismo, DM, 2, 4, 5: «si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum».

233 DM, 54, 1, 4.

234 DM, 31, 2, 10.

impropia– de real, que lo distingue del ente fabricado por el entendimiento.

En el estudio de la relación entre ser objetivo y posible en la metafísica suareciana, es preciso partir del doble sentido del *esse obiectivum*, según corresponda a aquello cuyo ser se agota en ser pensado, o bien que posea en sí un verdadero ser real, al que se añade como algo extrínseco y accidental el ofrecerse a la razón como objeto. Situados en esta perspectiva, hay que afirmar que para Suárez el *esse possibile* no es un mero ser objetivo, es decir, no posee sólo el ser de ser conocido. Ahora bien, tampoco conviene al posible un verdadero ser real, si entendemos por éste el ser real y actual *in rerum natura*. El Eximio ha sostenido con firmeza que, tomado el ente real en su acepción más amplia, es decir, abarcando todo lo que no es la nada ni es debido a la ficción del entendimiento, hay que afirmar que no se da medio entre el ente real y el de razón[235]; por tanto, el posible cae dentro del ámbito del ente real, merced a su oposición negativa al ente fingido por el entendimiento.

En resumen, el posible no se inscribe en el ámbito del ser del ente de razón, considerado éste como objeto puro del entendimiento, motivo por el cual no lo considera propiamente un ser objetivo. Por eso no es correcto, en mi opinión, mantener la identidad entre ser objetivo y ser posible en la obra suareciana. El posible, a diferencia del *esse obiectivum*, no se reduce a un mero *esse in causa* o ser en el entendimiento del que conoce, sino que posee en sí mismo un *esse proprium*. Podría, pues, decirse que se inscribe en esa línea escotista que mantiene que el ser objetivo es más que un ser de razón, pero con la diferencia significativa de que tal ser no es propiamente objetivo, sino posible –no es otro que el ser de esencia–, dejando para el mero ser objetivo la definición de *esse tantum in intellectu*. El posible, frente al ente de razón, exige un *plus*. En qué consiste este «más» es lo que trataremos de mostrar a continuación, al analizar el constitutivo último del posible.

235 Cfr. DM, 7, 1, 27.

CAPITULO IV

LA CONSTITUCION DEL POSIBLE

Después de las precisiones y distinciones efectuadas en los capítulos anteriores se impone ahora delimitar el constitutivo propio del posible suareciano. Es una verdad muchas veces confirmada que en filosofía no se dan distinciones perfectas que permitan tratar aisladamente los diversos aspectos de una realidad; por lo que respecta a la teoría del posible es aún más cierta –si cabe– esta afirmación. No obstante, es preciso considerar aisladamente esta teoría con el fin de delimitar su sentido último, que arrojará luz sobre la entera metafísica de Eximio, dado que en ella el posible ocupa, como hemos ido viendo, un lugar preeminente.

Una primera dificultad surge del hecho de que no se encuentra en la obra de Suárez un tratamiento temático del posible. Los textos en los que el Eximio habla del posible, sin ser muy abundantes, sí son, en cambio, suficientes para afrontar su estudio e intentar una delimitación conceptual de esta noción. El interés que tiene el tema se acrecienta al comprobar que, en la mayoría de los textos en que se hace referencia al posible, se da por supuesto su constitutivo formal, como si fuese algo muy conocido o de suyo evidente; la consideración del posible es así más bien operativa y resulta imprescindible para afrontar las nociones fundamentales de la metafísica, como son las de ente y esencia. En suma, es el objeto mismo de la ciencia primera el que se encuentra en el trasfondo del problema, lo que hace que aumente su interés.

En el capítulo precedente tuvimos ocasión de apreciar esta privilegiada situación del posible a propósito del *esse essentiae* como ser propio de la esencia en sí misma considerada. Esta esencia en sí misma se caracteriza por ser *apta para existir*, como señala Suárez con profusión. La noción de aptitud para existir se vislumbra así como una de las columnas que sostiene el edificio de las *Disputationes*. Constituirá, por tanto, el punto de partida en la investigación sobre el posible. Es obvia, además la estrecha relación entre aptitud y posiblilidad, a la que ya aludí en páginas anteriores, como se desprende del significado mismo de ambos términos. Una vez que se ha establecido dicha relación, estaremos en condiciones de estudiar la naturaleza misma del posible, objetivo principal del presente trabajo. Dedicaremos el último epígrafe a tratar brevemente el tema del posible como término de la ciencia de Dios, que servirá para clarificar la índole peculiar del posible como entidad que reclama para sí una consistencia propia que posee de suyo y que es, además, fundante.

1) *La «aptitud para existir» de la esencia*

Debemos realizar en estas páginas un acercamiento a la noción de posible a partir de la definición de esencia real y de la distinción –crucial– que Suárez efectúa al comienzo de sus consideraciones sobre el ente.

Una vez más, hay que acudir a la segunda disputación, en su sección cuarta, donde el Eximio explica en qué consiste la razón de ente en cuanto ente. Para poder explicarlo recurre a la distinción entre ente como nombre y ente como participio; sólo a partir de esta distinción inicial es lícito plantearse cuál es la naturaleza de la esencia real. En estos dos puntos, así como en un breve tratamiento de la relación entre ente en acto y ente en potencia, se encuentran los elementos suficientes que permiten iniciar el estudio de la constitución del posible. Puesto que ya expuse al comienzo de este trabajo el desarrollo de la distinción citada, me

citada, me limitaré a resaltar los aspectos más significativos en relación con el posible.

Desde el primer momento, aparece con claridad la mayor importancia que Suárez concede al ente tomado en su acepción nominal. Siguiendo un procedimiento que ya encontramos a propósito de los conceptos objetivo y formal del ente, comienza por tratar brevemente el ente como participio, para centrarse después en lo que de verdad le interesa, que es la acepción del ente como nombre.

El texto nuclear que ha aparecido más de una vez y que constituirá el punto de partida de nuestro estudio del posible suareciano es aquel en el que se encuentrea la conocida descripción de la razón del ente tomado como nombre: «si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente»[1].

La aptitud para existir es lo que hace que la esencia sea real y verdadera, a diferencia de la «esencia» del ente de razón, que puede denominarse ficticia y quimérica, justamente porque no hay tal esencia; es una ficción de esencia. La aptitud para existir será, pues, la clave que permita distinguir a una esencia verdadera de una ficticia e incluir aquella en el orden real[2]. Explicar qué es la aptitud para existir resulta imprescindible para conocer lo que es la esencia real y, consiguientemente, para conocer en qué consiste la razón de ente real. Este es el motivo por el que Suárez, tras haber enunciado la distinción entre el significado nominal y participial del ente, introduce dos parágrafos en los que expone la naturaleza de la esencia real, antes de explicar la razón de ente real: «siendo la esencia aquello por lo que una cosa se llama o denomina ente (...), no puede, en consecuencia, explicarse debidamente en qué

1 DM, 2, 4, 5.

2 DM, 3, 2, 4: «in prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, et in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta».

consiste la razón real sin comprender en qué consiste la esencia real»[3]. Máxime cuando se afirma que «ente, intrínsecamente es lo que tiene esencia real y verdadera»[4].

Resumiré a continuación los textos en los que Suárez explica en qué consiste esa realidad de la esencia. Comienza proponiendo dos vías para explicarlo: una negativa y otra afirmativa o positiva. Esta última se divide, a su vez, en un modo *a posteriori*, o por sus efectos, pues «no hay esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real», dado que es «principio o raíz de operaciones reales»; y un modo *a priori*, por la causa extrínseca, según el cual «decimos que es real la esencia que puede ser producida por Dios y constituirse como ser de un ente actual». Este último modo o vía explicativa sólo es verdad de la esencia creada, nos dice Suárez. Finalmente, alude a la imposibilidad de dar razón de la esencia real mediante una causa intrínseca, «por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ente y la más simple». Y concluye afirmando que «sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente»[5].

En los diversos lugares en los que Eximio formula la vía afirmativa de explicación de la realidad de la esencia se entra en un círculo cerrado. Así, en el primero de los textos que he citado, se dice de la esencia real que es «verdadera y apta para existir *realmente»*, con lo cual no se explica en qué consiste esa realidad. En el segundo texto se afirma, de modo similar, que «es real la esencia que *puede* ser producida *realmente* por Dios» y concluye diciendo, como ya lo hizo en el primer texto, que «esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente». En este pasaje, aparte de incluir lo que se quiere definir en la fórmula de la definición, se aprecia una dependencia de la realidad respecto de la posibilidad *–aptitud para ser real–*, que sería así algo previo. Como ha señalado Courtine, la determinación

3 DM, 2, 4, 6.
4 DM, 2, 5, 8.
5 DM, 2, 4, 7.

de la *ratio realitatis* nos remite a la búsqueda de la posiblilidad, de una cierta *ratio possibilitatis*[6]. A propósito de este mismo tema Roig Gironella se plantea la cuestión suareciana de «en qué consiste que una esencia sea real», al hilo de los textos del Eximio. Expone los dos modos, afirmativo y negativo, y, tras citar las palabras de Suárez según las cuales esencia real es «la que de suyo es apta para existir o ser realmente», comenta: «Esta es la intuición última, la más general y primera que podemos tener de la realidad como realidad, es decir, la que conviene aun a la realidad no-existente (pero que connota un fundamento existente, es decir, Dios, en virtud del cual tiene sentido hablar de este orden 'necesario' y 'eterno'): en este sentido intuimos de tal o cual esencia que es o no es apta para existir, es decir, que es o no es objetiva. La intuición de la 'aptitud objetiva para existir' es la noción última que tenemos los hombres del ser»[7]. Parece, pues, que la última palabra que se puede

6 COURTINE, *Le statut ontologique du possible suarézien*, p. 248: «Qu'est-ce que l'essence 'reale'? Est réale l'essence qui *peut* être produite par Dieu, posée dans l'existence, hors de sa cause (...). Comment entendre cette definition apparement circulaire? Quel jeu la possiblilité (*potest*) et la réalité (*realiter*) jouent-elles dans ce cercle? Comment comprendre cette possibilité de réaliser, cette réalisation possible constitutive de l'essence en sa teneur, en sa réalité d'essence? Laissons ici ces questions largement ouvertes, en retenant simplement cette indication capitale que l'essence 'réale' se définit d'emblée dans un rapport déterminé à la possibilité, que la détermination de la *ratio realitatis*, inhérente à l'essence comme *essentia realis*, nous renvoie immédiatement à la recherche de la possibilité, d'une certaine *ratio possibilitatis*».

7 ROIG GIRONELLA, J., *La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), p. 193. Véase del mismo autor, *Las directrices fundamentales de la metafísica*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, p. 894: «La aprehensión de la aptitud objetiva para existir es para Suárez la noción primera de lo que podemos aprehender objetivamente sobre la realidad como realidad: expresa algo trascendente al pensar, algo que no presupone lógicamente nada previo, algo presupuesto (de un modo u otro) por toda otra aprehensión».

decir acerca de la esencia real es que tiene aptitud para existir.

Más adelante se pregunta el mismo autor si esta aptitud (capacidad, posibilidad) sólo puede decirse con propiedad de la esencia posible, pues «del existente no podría decir que es *meramente* 'apto para existir', porque fuera de esta aptitud tiene algo más, tiene el ejercicio actual de la existencia; pero si prescindiese (no digo si 'negase', sino 'prescindiese' con mi mente) de que se ejercite o no esta aptitud para existir, entonces en este grado de abstracción mayor, con todo derecho y verdad podría decir de la esencia posible que es 'apta para existir'»[8]. Según las palabras aquí reseñadas, no es difícil concluir que está implícita la tesis de que la existencia tan sólo añade algo (el «más» de que habla el autor) a la esencia. Se produce así lo que Polo ha denominado «ilegítima y superficial liberación de la esencia del problema del ser», mediante esa «exención de la necesidad de responder a la cuestión del ser de que ha venido gozando, en última instancia, la esencia», al no advertir que «la necesidad de la existencia para la esencia es completa»[9].

Sigamos con el comentarista de Suárez. Una vez que se ha afirmado del existente la aptitud para existir, llegamos a un punto que podríamos denominar común en la metafísica del Eximio y sus seguidores. Ya vimos cómo aparece esta manifestación en la definición del concepto formal del ente, que es *uno*. De modo semejante, escribe Roig Gironella: «Ya tenemos la significación verdaderemante 'una', en la que convienen todos los existentes y todos los posibles: se ha formado ciertamente a partir de un existente actual aprehendido en mi experiencia, pero luego, prescindiendo (no 'negando') con mi mente del *ejercicio de existir* (para el que es apto) a fin de expresar esta *aptitud*, obtengo con esta *precisión mental* la noción común y última predicable de todo objeto sobre el que pueda pensar con alguna objetivi-

8 *Ibidem*, p. 194.

9 POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, 1964, pp. 365-366.

dad, sea la que fuere»[10]. Estas palabras constituyen un comentario al siguiente texto suareciano: « el ente tomado con valor de nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el ente en cuanto es participio significa el ser mismo real, y así lo significa de modo más contraído»[11]. Aunque en este lugar no menciona Suárez expresamente la aptitud para existir, sin embargo, puesto que la esencia real es la que es apta para existir, como afirmó en parágrafos anteriores, se mantiene aquí la tesis de que tanto el ente como nombre cuanto el ente como participio (es decir, el existente en acto) poseen esta *aptitud.*

Un último texto de Roig Gironella nos permitirá conocer la relación que, a su juicio, hay entre «ejercicio de existir « y «aptitud para existir»: «si nuestra aprehensión inmediata es la de un existente concreto o singular (...) y a partir de él *con nuestra mente abstraemos* de este «ejercicio de existir» una noción que intuimos aún como más última (ya que se la 'predicaremos'), a saber, la de 'apto para existir' o esencia, si así es, entonces inevitablemente hay que conceder que esta 'aptitud' o 'potencia' no niega, no excluye en la realidad *por sí misma* a la existencia (puesto que la he intuido ante todo realizada como existente), sino que sólo como prescindida o abstraída por mi mente se opondrá al ejercicio o 'acto' de existir, en cuanto que de lo que de hecho existe podré decir que es también apto o capaz de existir»[12].

La aptitud para existir es, según Roig Gironella, la noción última de la *ratio realitatis*. En ella se funda el ejercicio de existir, pues de él también puede decirse que es apto para existir. Más correcto me parece emplear aquí el pretérito imperfecto y decir que lo que de hecho existe ya *era* apto o capaz de existir. La anterioridad de la aptitud respecto al ejercicio de existir no es sólo lógica, como parece despren-

10 ROIG GIRONELLA, *art. cit.*, p. 194.

11 DM, 2, 4, 9.

12 ROIG GIRONELLA, *art. cit.*, pp. 194-195.

derse del siguiente pasaje suareciano: «la cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que *sólo* tiene el acto de existir, que antes no tenía»[13].

El acto de existir que la cosa existente añade a la posible no es sino una determinación nueva, por cuanto la esencia ya significaba la misma existencia, como potencial o aptitudinal. A la existencia aptitudinal, el acto de existir «añade», por así decir, la existencia como ejercida en acto[14]. En suma, la cosa existente frente a esa misma cosa posible *sólo* –este adverbio es de notar– tiene el acto de existir que antes no tenía. Por tanto, el posible, en cuanto apto para existir, ya era e incluso –en palabras del propio Suárez– era tan apto como una vez que ha recibido la existencia. El acto de existir, o la existencia como ejercida en acto, no afecta de modo principal a la aptitud para existir en la que consiste la esencia; sólo la determina de un modo nuevo.

La aptitud para existir suareciana es previa al *esse;* se da en el ente en potencia y no la pierde el ente en acto. Tiene un carácter nuclear en el pensamiento del Doctor Eximio: es lo propiamente constitutivo de la esencia real, lo que la constituye como real y verdadera[15] y permanece en el ente una vez que ha recibido la existencia actual.

La inclusión del posible dentro del orden real se debe a la posesión de la *aptitud para existir*; aptitud que, como señala el Eximio en el siguiente pasaje, pertenece intrínsecamente a la esencia de la criatura, no así el ejercicio de existir: «aunque ser en acto no sea de esencia de la criatura, sin

13 DM, 6, 4, 9. El subrayado es mío.

14 DM, 2, 4, 3: «ens ergo (...) interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine».

15 Junto a los textos de la disputación segunda ya conocidos, puede verse el siguiente: «est enim essentia, ut supra (...) declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto» (DM, 31, 6, 23).

embargo, el orden al ser o la aptitud para ser pertenece a su concepto intrínseco y esencial»[16].

Como señalé en el capítulo precedente, esta aptitud para existir que posee el posible es lo que le diferencia del ente de razón, que sólo tiene «ser objetivo» *sin* aptitud para existir. La aptitud para existir es lo que diferencia inmediatamente la esencia real de la ficticia[17]. De hecho, ya vimos al tratar de los entes de razón que se llaman así «por no ser capaces de una existencia real y verdadera»[18].

La definición suareciana de real en su sentido más amplio se establece frente a dos límites negativos: la nada (no-ente) y la ficción del entendimiento (ente de razón): «si se toma el ente real en su concepto amplísimo, como todo aquello que no es la nada absoluta y que puede existir en las cosas sin ficción del entendimiento, así es verdad que no se da medio entre el ente real y el ente de razón»[19].

En la definición de esencia real que he citado más arriba se decía que es «la que de suyo es apta para ser o existir realmente»[20]. Esta aptitud es algo propio e intrínseco de la esencia (*ex se apta est esse*), por lo tanto, expresa, de un lado, que no es la nada, pues es apta para existir y, de otro, que esta aptitud le es propia e intrínseca[21], no es fruto de

16 DM, 2, 4, 14.

17 Cfr. DM, 3, 2, 4.

18 DM, 54, 1, 4.

19 DM, 7, 1, 27.

20 DM, 2, 4, 7.

21 Unas líneas antes de la definición que he citado en la nota precedente, dice Suárez refiriéndose a ella que es «la primera causa o razón intrínseca del ente y la más simple». Véase el siguiente texto de PAPE, I., *o.c.*, p. 128: «Das spezifisch Neue, Unscholastische (obwohl nicht notwendig Unchristliche) der leibnizischen Auffasung aber liegt in der Dynamisierung des possibile, das nun 'von sich aus' zur Existenz hintendiert, hinstrebt: 'essentiam per se tendere ad existentiam'. Gerade hierin eine grundsätzliche Prävalenz der essentia vor der existentia zu sehen, oder ein 'Herunterlogisieren' des 'Esse zum esse formale, d.h. zum

una causa extrínseca, que sólo indica la virtud de la causa para producirla[22]. Consiguientemente, significa «más» que el mero ser objetivo en el entendimiento y es, por tanto, *real.*

Esta sumaria consideración de la *aptitud* suareciana muestra que, siguiendo la vía afirmativa propuesta por el Eximio, no se puede llegar más allá. La petición de principio y circularidad de esta vía nos lleva a desecharla; el propio Suárez –consciente o inconscientemente– no sigue este procedimiento en su tratamiento definitivo del posible. El interés se centra, por tanto, en la vía negativa. Es una actitud que está en perfecto acuerdo con el talante que deja traslucir el estudio de otros problemas, a alguno de los cuales ya se ha hecho referencia en estas páginas. El peso que la oposición negativa tiene en la obra suareciana es notable y justifica el que se haya intentado un tratamiento no temático de la nada, fundado en la sospecha de que el proyecto mismo de la ontología suareciana apunta en dirección a una metafísica del objeto indeterminado (*aliquid-nihil*), que desemboca y encuentra su pleno desarrollo en la filosofía del racionalismo alemán y extiende su proyección hasta el pensamiento de Kant[23]. La cuestión subyacente de la nada aflora allí donde está en juego la delimitación de las nociones metafísicas que constituyen las auténticas líneas de fuerza del planteamiento suareciano. Una de estas nociones es la de posibilidad; en ella la presencia del procedimiento negativo adquiere carta de naturaleza.

Seins*begriff*, erscheint sachlich kaum gerechtfertig». Si bien no son idénticas la *aptitudo* suareciana y la *praetensio* de Leibniz, hay una semejanza muy grande, pues el Doctor Eximio también habla de la aptitud *ex se* de la esencia. Por eso no me parece correcto afirmar que ese aspecto de la doctrina leibniciana es algo «específicamente nuevo y antiescolástico»; el precedente suareciano es clarísimo.

22 Cfr. DM, 31, 2, 2; DM, 6, 4, 9 y DM, 30, 17, 10.

23 Cfr. COURTINE, J.-F., *Le projet suarézien de la métaphysique. Pour une étude de la thèse suarézienne du néant*, en «Archives de Philosophie», 42 (1979), pp. 235-274.

2) *Naturaleza última del posible*

El estudio de la noción de aptitud para existir ha mostrado la insuficiencia de ésta para dar cuenta del significado último de la esencia real. Así, al afirmar que «esencia real es la que puede ser producida realmente por Dios y constituirse en el ser de un ente actual», se está apelando a la causa extrínseca que, a su vez, supone la intrínseca, de la que depende[24]. Esta razón intrínseca es la *aptitudo ex se* de la esencia. Pero la investigación de esta aptitud no puede afrontarse siguiendo la vía afirmativa, pues observa Suárez que «esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca, por ser ella la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple»[25]. El procedimiento afirmativo no da para más, no permite dilucidar el constitutivo de la aptitud para existir, al hacer consistir en último término la esencia real en la aptitud para existir, sin que quepa traspasar ese umbral. Viene entonces en nuestra ayuda el procedimiento negativo, que enuncia así el Eximio: «en qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve repugnancia alguna, ni es mera ficción del entendimiento»[26].

Hay una nueva alusión a los dos límites negativos (la nada o no-ente y el ente de razón) por oposición a los cuales se establece el ente real, según su concepto amplísimo. Pero lo más interesante de este texto es que en la definición de esencia real no aparece la *aptitud para existir* como característica que opone lo real a la nada. En vez de ello, Suárez habla aquí de «no repugnancia» y deja como antes la alusión al ente de razón. Un texto que se puede considerar como puente entre estas dos expresiones y en el que se opta por la «no repugnancia» es el siguiente: «Capréolo explica

24 Cfr. GARCIA LOPEZ, *art. cit.*, p. 148.

25 DM, 2, 4, 7.

26 *Ibidem.*

luego este ser de la esencia de tal manera que (...) por parte de la criatura exprese una cierta aptitud o, mejor, no repugnancia para ser producida por Dios»[27].

Examinemos ahora un nuevo pasaje: «se llama también real a dicha esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia realidad que posea en sí en acto, sino porque puede ser convertida en real, recibiendo de su causa una verdadera entidad, y esta posibilidad, como diré enseguida con más amplitud, *por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia para ser producida*; en cambio, por parte de la causa extrínseca significa virtud para producirla»[28]. Tenemos aquí explicado cuál es ese *ex se* que pone la esencia de su parte (intrínsecamente), frente a la causa extrínseca. Suárez se está refiriendo, como indica unas líneas antes, a la «esencia posible en general» del ente creable. Hay un texto paralelo en el que aparece también la referencia explícita a la «no repugnancia»: «la aptitud objetiva para existir de las cosas posibles *por parte de ellas no es más que una cierta no repugnancia* y por parte de la causa señala la potencia para producirlas»[29]. A partir de estos dos textos y apoyándonos en la siguiente afirmación suareciana podemos concluir que posible es los que no repugna por sí: «todo lo que no entraña repugnancia es posible con respecto a la omnipotencia de Dios»[30].

Por lo tanto, esta «no repugnancia por sí» no es más que el posible. La vía negativa de definición del posible es confirmada en varios lugares. Así, al tratar de la omnipotencia divina, se plantea «qué se entiende por 'todo lo posible', cuando decimos que la potencia de Dios se extiende a todo

27 DM, 31, 2, 2.

28 *Ibidem*. El subrayado es mío. DM, 37, 2, 13: «nam ibi sumitur ens in potentia obiectiva, quod non est aliud positive a seipso constituto in actu, neque illa potentia est realis intrinseca, sed vel non repugnantia vel denominatio a potentia extrinseca».

29 DM, 6, 4, 9. El subrayado es mío.

30 DM, 30, 17, 10; unas líneas más abajo afirma: «quidquid ex se non repugnat sit possibile per ipsam (sc. omnipotentiam Dei)».

lo posible y que, por tanto, es omnipotencia»[31]. La solución se encuentra en un doble sentido del término: «*posible* puede decirse en doble sentido. Primero, positivamente, y de esta manera es denominado por la potencia, por lo cual no puede entenderse aquí ahora (...). Segundo, en cuanto significa no repugnancia; por tanto, será necesario tomarlo aquí en este sentido»[32]. Es un texto paralelo al de la segunda disputación, que vimos más arriba, con la diferencia de que donde en uno se habla de esencia real, en el otro se habla de posible. En otro lugar alude de nuevo al doble sentido del término «posible»: «conviene establecer una distinción en el vocablo o denominación 'posible'; porque en un sentido se toma negativamente en cuanto es lo mismo que no repugnante; en otro sentido se considera positivamente, como aquello que puede ser o hacerse, y en este sentido expresa denominación de alguna potencia, o activa o pasiva»[33].

Este último texto pertenece a la demostración de la posibilidad de la creación. Es interesante constatar cómo Suárez afirma a continuación que «para que la creación sea posible se necesitan y bastan dos cosas: una, que en sí no repugne; otra, que sea posible mediante alguna potencia; y de esta manera, supuesto el antecedente, la consecuencia es evidente»[34]. El sentido afirmativo o positivo de la prueba supone el negativo. La causa estrínseca –la potencia de Dios para producir– está suponiendo y depende de la intrínseca, que es la no repugnancia por sí del posible o esencia.

Recoge Suárez en estos pasajes la doctrina tradicional sobre los dos sentidos de *posible* que estableció Aristóteles en su Metafísica: posible «según la potencia» y «no según la potencia»[35]. En el primer sentido el posible dice siempre

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem.*

33 DM, 20, 1, 9.

34 *Ibidem.*

35 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 12, 1019b 34-35.

orden y referencia a una primera potencia[36], mientras que en las cosas que se dicen posibles «no según la potencia», «posible es cuando lo contrario no es necesariamente falso»[37]. La equivocidad de este segundo sentido de posible es manifiesta[38], pues, como Tomás de Aquino señala, cabe llamar posible a lo que es falso, pero no de necesidad, pues su opuesto no es necesariamente falso, lo que es verdadero, pero no necesariamente, porque su opuesto no es necesariamente falso y lo que, aun no siendo verdadero, puede serlo próximamente[39]. Esta distinción aristotélica quedó fijada en la Edad Media –por obra de Duns Escoto– con los términos de posibilidad real y posibilidad lógica[40]. Aunque debe hacerse una importante observación a este respecto, pues el término «possibile logicum» procede de Duns Escoto, mientras que otros autores medievales emplean distintas denominaciones, como son las de «possibile absolute» y «possibile secundum seipsum» en el caso de Tomás de Aquino[41] y «possibile in dicto», empleado por Alberto Magno[42]. La

36 *Ibid.*, IX, 1, 1046a 10 y V, 12, 1019b 35-1020a 1.

37 *Ibid.* V, 12, 1019b 28-29.

38 Cfr. TOMAS DE AQUINO, *In IX Metaph.*, lect. 1, n. 1773 (ed. Marietti). Un excelente tratamiento de los sentidos del posible se encuentra en LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, pp 302-331.

39 Cfr. *id.*, *In V Metaph.*, lect. 14, n. 973.

40 Cfr. D. SCOTUS, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, q. 4 (ed. Vaticana, n. 262, vol. II, pp. 282-283): «dico quod possibile logicum differt a possibili reali, sicut patet per Philosophum V *Metaphysicae*, cap. *De Potentia*: Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem, et ita possiblilis est haec propositio: 'Deum esse', 'Deum posse produci' et 'Deum esse Deum'; sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum».

41 Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 3 y *De Potentia*, q. 1, a. 3; q. 3, a. 14.

42 Cfr. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia*, vol XXXI, p. 828b.

emancipación del posible lógico respecto de la omnipotencia de Dios y, en consecuencia, de toda potencia agente, es la principal novedad de la doctrina escotista frente a la teoría de Tomás de Aquino[43]. Tal doctrina tiene como consecuencia más importante la inversión del principio clásico *actus prior potentia*, por cuanto la posibilidad (lógica) funda la posibilidad real y *a fortiori* el orden de los existentes. Aunque más bien habría que decir –siguiendo a Llano[44]– que lo que ocurre es una marginación del sentido más propiamente metafísico de potencia real, que es sustituida por la potencia lógica, erigida así en fundamento[45]. El

43 Cfr. FAUST, A., *Der Möglichkeitsgedanke*, II, Heidelberg, 1932, p. 253. Fundamenta el autor esta novedad escotista en la mayor diferencia entre el Intelecto y la Voluntad de Dios, debida a la capital importancia de la doctrina de la caridad, que penetra y domina el entero sistema escotista. Resume así a continuación la posición de Escoto: «Das Ding ist nicht deshalb logisch möglich, weil Gott es schafft; sondern Gott kann es erschaffen, weil es logisch möglich ist». Cfr. D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., nn. 26-29 y 36 y I, dist. 43, q. un., nn. 9-10 (ed. Vaticana, 1963, vol. VI).

44 Cfr. *Metafísica y Lenguaje*, p. 303.

45 Esta inversión tiene, no obstante, una explicación basada en el carácter no ya potencial, sino «actual» de la posibilidad lógica. En el orden lógico no se da propiamente el plexo potencia-acto, sino sólo la posibilidad, que tiene como contrapartida en el orden real la efectividad; con el resultado de que la índole precaria de la potencia se adscribe al orden de la efectividad, que es el reino de la contingencia *(potentia ad non esse)*, mientras que en el orden esencial impera la necesidad. La consecuencia más grave que de ahí se deriva es la insuficiente distinción entre orden lógico y orden real, que son considerados como correlativos y, en último extremo, como dos momentos –posibilidad y realización o efectividad– de un único ámbito que pretende superar esa distinción. Un texto paradigmático de esta situación es el siguiente: «aliae possunt tractari de existentia, et sic sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel de natura, et quidditate, et possibilitate, et sic sunt ex necessariis», D. SCOTUS, *De Primo Principio*, cap III, concl. 4, ed. Wadding, Paris 1891-1895, vol. IV, p. 754 a.

gran ausente es aquí la *potentia essendi*, la potencia como capacidad real, como *poder-ser*. En la noción misma de posibilidad lógica o posibilidad absoluta –si entendemos esta última expresión como lo *absolutamente posible*[46] –se pretende negar el carácter relacional, tan propio de la *potentia* de la tradición clásica, en favor de su absolutización.

La posibilidad aparece como un nuevo punto de partida, es más, el único y más simple punto de partida, porque «lo mínimo»[47] –y, por tanto, lo último y constitutivo– que se

46 Llano previene acerca de la tendencia a confundir *posibilidad lógica*, que significa una referencia a un entendimiento finito, con *posibilidad absoluta*, caracterizada por la relación con un entendimiento absoluto: «si se habla de 'posibilidad absoluta', no se debe entender que algo sea absolutamente posible, es decir, posible sin relación a nada –lo que, como advertiremos, es un despropósito–, sino que es posible con relación al Acto absoluto», *Metafísica y Lenguaje*, p. 328. En este mismo sentido escribe ZEDLER, B., *Why are the possibles possible?*, en «The New Scholasticism», 55 (1981), p. 119: «When we *call* a possible an absolute possible we are not designating by that *term* «absolute» a reference to a power or cause. We are thinking of it in itself, but that does not mean that as a possible, albeit an absolute possible, it has *no* reference to a power». Estamos aquí ante el problema –al que antes se hizo alusión– de que la absoluta consideración de una cosa en sí misma, al margen de toda referencia, no debe confundirse con que esa cosa sea absoluta, es decir, que no tenga referencia alguna. La confusión de estos dos sentidos es lo que lleva a absolutizar el posible, en el sentido más estricto del término. En la exposición he empleado la denominación de *posibilidad absoluta* en el sentido en que se asimila –o, más bien, se confunde– con la posibilidad lógica; aquella expresión añade, además, el carácter de fundamentación gratuita –o autofundamentación– del posible lógico, con la evidente ontologización que esto supone, sobre la que me extenderé más adelante.

47 Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 324, B 381, donde afirma que uno de los sentidos en que se usa la expresión «absolutamente posible» es el que indica «lo *menos* que se puede decir de un objeto» (*welches in der Tat das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann*). Un ejemplo de esto en el

puede decir de algo es que «es posible», en el sentido de lógicamente posible, no contradictorio.

Por lo visto hasta ahora, en último extremo puede decirse que esencia real es el posible. Esta identificación aparece con mayor claridad en la formulación negativa, según la cual la esencia o el posible consiste en la no repugnancia. Pero puede observarse también esta identificación en algunos pasajes en los que se habla de la vía positiva. Así, como sinónimos de *aptitud* para existir, el Eximio habla de «capacidad»[48] y posibilidad[49]. Y en otro lugar señala que la esencia de la criatura «se dice una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir»[50]. Sin ningún género de dudas, puede afirmarse que la esencia real no es sino la esencia posible en cuanto significa la aptitud para existir, o no repugnancia, al margen *–precisión hecha–* del ejercicio actual de existir.

Hemos visto ya que la no repugnancia es lo que la esencia pone de su parte frente a la causa extrínseca, que es Dios. Al hablar de estos dos principios constitutivos –el intrínseco y el extrínseco– Suárez afirma que se requieren ambos; así, al menos, lo indica cuando trata la posibilidad de la creación. Pero ya entonces señaló que la causa extrínseca supone la intrínseca. Veamos ahora un significativo texto en el que, aun estableciendo la absoluta necesidad de la causa extrínseca, sin embargo se aprecia cierta independencia por parte de la causa intrínseca, es

ámbito escolástico: «la idea más simple y general que se forma el entendimiento humano, la que envuelve en todas sus concepciones es esta *aptitud para existir*, es decir, la idea de posibilidad», TOVAR LLORENTE, J., *La necesidad de los juicios ideales*, Madrid, 1940, p. 136.

48 Cfr. DM, 54, 1, 4; DM, 31, 2, 10; *De Divina Substantia*, 3, 9, 16 (ed. Vives, I, p. 228).

49 *De Divina Substantia*, 3, 9, 16 (ed. Vives, I, p. 228): «non ens, ut illa negatio dicit negationem possibilitatis, seu capacitatis ad esse».

50 DM, 31, 2, 10.

decir, de esa no repugnancia en que consiste la esencia. Previamente, dice que sólo repugna verdaderamente en sí mismo aquello que implica contradicción en la realidad y añade: «así como sólo es posible lo que no entraña nada que repugne a la razón de ente creado, de igual modo sólo es imposible lo que implica algo que destruya la razón de ente, pues lo que no es de esa naturaleza, no se excluye del concepto de ente en virtud de su razón intrínseca y, por lo tanto, no es imposible de suyo (*ex se*)»[51]. En todo este pasaje se está refiriendo a la causa intrínseca de la posibilidad; por eso observa al final que lo que no repugna a la razón de ente «no es imposible *de suyo*» y continúa: «si, por consiguiente, fuese imposible, sólo lo sería por defecto de la potencia extrínseca, lo cual es contrario a la potencia e infinitud de Dios»[52]. Están sentadas las bases de una cierta autonomía de la causa intrínseca del posible respecto de la causa extrínseca. Es el principio intrínseco que constituye al posible o esencia –la no repugnancia– el que, por así decir, regula la virtud o eficiencia de la causa extrínseca. En el mismo parágrafo, después de afirmar que «donde no hay contradicción no hay verdadera repugnancia», concluye: «lo que no implica contradicción no es de suyo repugnante ni imposible; por consiguiente, tampoco puede ser imposible para Dios, ya que, en otro caso, se debería a un defecto de su potencia y no a la repugnancia de la cosa».

Lo verdaderamente determinante es, pues, la no-contradicción de suyo por parte de la esencia. Si por sí mismo no es contradictorio, será posible en virtud de su causa intrínseca y, consiguientemente, Dios –causa extrínseca– puede producirla. Ya tenemos los dos elementos o principios constitutivos del posible. Debe notarse que en estos dos últimos pasajes lo que se considera como hipótesis es la imperfección divina y no la posibilidad de la cosa, debido a que ésta, una vez que se ha afirmado

51 DM, 30, 17, 12.

52 *Ibidem.*

que sus términos son incontradictorios, es *de suyo* –intrínsecamente– posible, de modo que no puede resultar imposible, sino que tiene que ser necesariamente posible, salvo por defecto de la causa extrínseca.

El posible, tal como lo enuncia Suárez, es el posible «absoluto». El Eximio sigue a Tomás de Aquino cuando afirma que sólo repugna verdaderamente en sí mismo aquello que implica contradicción en la realidad, por lo cual sólo eso cae fuera del objeto de la omnipotencia divina[53]; y, puesto que lo que implica contradicción está fuera del ámbito del ente, «todo aquello que en virtud de su razón no entraña nada que repugne al concepto de ente cae bajo la omnipotencia de Dios»[54]. Es, formulado negativamente, lo mismo que dice Santo Tomás[55], quien después de exponer las diversas acepciones de «potencia», «posible» y sus contrarios según Aristóteles, afirma que el Filósofo «reduce todos los modos posibles e imposibles a un primero»[56]. Suárez, refiriéndose a ese mismo capítulo del libro V de la Metafísica de Aristóteles, escribe: «los puntos restantes sobre la potencia pasiva y otras acepciones de potencia aquí expuestas carecen de dificultad, si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de la potencia activa. Pues todo lo demás se ha de entender por relación a ella, porque, según dijo Aristóteles al final del capítulo, esta es la potencia primera y por relación a ella, se da este nombre a cualquier otra potencia»[57]. Tal potencia activa primera no es otra que la potencia activa de Dios: «Según la doctrina verdadera, hay que sostener que todas las cosas creadas, consideradas en sí y absolutamente, son potenciales o están sólo en potencia, no pasiva, sino en la activa del Creador, con la no re-

53 Cfr. *ibidem*.

54 DM, 30, 17, 12.

55 STO. TOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 3: «Unde quidquid potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens».

56 STO. TOMAS, *In V Metaph.*, l. XIV, n. 975 (ed. Marietti).

57 *Index Locuplet.*, l. V, cap. XII, q. 3.

pugnancia por parte de ellas»[58]. El posible en que consiste la esencia es, pues, el posible absoluto, por respecto al cual Dios se dice omnipotente.

Demos un paso más en la determinación de este posible suareciano. «La potencia –nos dice el Eximio– en un sentido se toma de lo posible, entendido en toda su amplitud; y se dice posible de esta manera cuanto no envuelve en sí repugnancia»[59]. Es la definición de posible que conocemos bien. Insiste Suárez otra vez en los diversos sentidos del término «posible», según se considere positiva o negativamente: «en lo que se llama posible parece que se incluyen dos cosas, una que es cuasi negativa, concretamente la no repugnancia para ser, y a esto suele llamarse posible lógico y a él le corresponde la potencia lógica, que se llama así porque no consiste en una facultad simple y real, sino en la sola no repugnancia de los extremos, y así parece mejor en orden a la composición y división de la mente, que es propia del lógico. Por lo cual, esta potencia lógica no pertenece en modo alguno a la constitución de ningún predicamento, como es evidente»[60]. A continuación habla del elemento positivo que se halla en una realidad posible y que es la denominación positiva por la que se dice posible, denominación que está tomada de una potencia real.

Las afirmaciones suarecianas que se han citado en estas páginas se ajustan más a la letra que al verdadero sentido de la teoría de Tomás de Aquino. Parece claro que el posible se reconduce en último término a la potencia primera, que no es sino la potencia activa de Dios, pero cabe preguntarse si Suárez no entiende el posible «absoluto» como lo que es absolutamente posible, sin relación a nada, según la caracterización que se apuntó más atrás. La dimensión relacional

58 *Ibidem*, 1. IX, cap. IX, q. 5.

59 DM, 42, 3, 9.

60 *Ibidem*. DM, 31, 6, 13: «Quod addo ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam vel potentiam logicam».

propia de todo posible parece haberse reducido –a juzgar por algunos textos que se han citado– a la mera incontradicción interna de las notas –su mutua correspondencia[61]–, de manera que esa relación inmanente se erige en fundamento, sin una referencia ulterior. La absolutización del posible va de la mano de su independencia, al menos constitutiva, que deja en un segundo plano a la omnipotencia divina. Todo ello es fruto de la coincidencia que se establece entre posible lógico y posible absoluto, pues se dota al primero –incontradicción mutua de los extremos– de un carácter absoluto que no consiste ya en la relación a una primera potencia o Acto absoluto, sino en la relación inmanente de los términos, que pasa así a constituir lo absoluto.

Volviendo al elemento negativo, o cuasi negativo, observamos de nuevo que consiste en la no repugnancia, señalando explícitamente Suárez que tal no repugnancia es un posible lógico, al que corresponde la potencia lógica. El Eximio sigue aquí la teoría de Duns Escoto, cuyo texto acerca de la distinción entre posible lógico y posible real se ha citado más atrás [62]. Este posible lógico se inscribe en el ámbito del ser objetivo y le corresponde la potencia lógica que, como quedó señalado, se incluye en el sentido trascendental de potencia: «por la potencia tomada en sentido trascendental se denomina una cosa posible, bien con potencia lógica, por la no repugnancia, o con potencia física por la denominación extrínseca tomada de la potencia agente o paciente»[63]. La potencia lógica también recibe los nombres de potencia objetiva y potencia obediencial, observa Suárez: «la potencia, al no poner en la realidad nada de entidad ni es natural ni es violenta, sino que es una no repugnancia; por ello, muchos la llaman potencia obediencial, ya que es de suyo indiferente; otros, en cambio, la

61 RAST, *Die Possibilienlehre des Franz Suarez*, p. 363: «Ihre Zusammengehörigkeit entspringt nicht aus dem Verstand, sondern ist in ihrem selbst grundgelegt».

62 Cfr. n. 40.

63 DM, 43, proemium.

denominan potencia objetiva, pero nada importa el nombre con que se la designe con tal de que conste que no es una potencia real»[64].

En un pasaje inmediatamente posterior, el Eximio parece inclinarse por la denominación de «potencia obediencial», al distinguir dos sentidos de no repugnancia: uno que se puede llamar natural, por estar conforme con las naturalezas de las cosas, o porque se funda en ellas, y otro sentido en el que la no repugnancia «consiste en la sola no implicación de contradicción, a la cual puede aplicarse con más propiedad el nombre de potencia obediencial en esta significación, que es más negativa que positiva»[65]. Se encuentran, sin embargo, otros pasajes de las *Disputationes Metaphysicae* en los que Suárez opta decididamente por la denominación de «potencia objetiva», a la vez que insiste en que tal potencia objetiva es «solamente lógica y una como no repugnancia»[66].

64 DM, 43, 4, 2. Se encuentra aquí una referencia explícita a la sinonimia entre potencia lógica y potencia objetiva. Es preciso señalar, no obstante, que *potencia objetiva* no tiene un significado único en la obra suareciana. En la disputación 31, sección tercera, aparece el otro sentido del término, según el cual no constituye ningún ser propio de la criatura que se dice ser en potencia (cfr. DM, 31, 3, 3). Wells ha puesto de manifiensto esta diferencia, que puede encontrarse en Escoto: cfr. WELLS, N. *Suarez on the eternal truths*, pp. 81-85. Lo decisivo en la distinción entre potencia o posible lógico y posible objetivo es el carácter intrínseco del primero frente al extrínseco del posible objetivo (cfr. D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 36, q. un., n. 61, ed. Vaticana, vol. VI, p. 296).

65 *Ibidem.*

66 DM, 43, 1, 2: «Circa primam difficultatem solet esse praecipua ratio dubitandi propter potentiam obiectivam, quae ab aliquibus existimatur distincta ab activa et passiva. Sed si considerentur paulo antea dicta, hoc nullum nobis facessit negotium, tum quia potentia obiectiva non est determinata species qualitatis, de qua potentia nunc agimus; tum quia vel non est potentia physica et realis, sed tantum logica et non repugnantia quaedam, vel prout est realis et physica, non est distincta ab activa et passiva, sed per re-

El tratamiento de la potencia objetiva se encuentra en la sección tercera de la disputación 31, pues, como se recuerda, Suárez estudia la potencia entendida en sentido trascendental en dicha disputación, reservándose la consideración de la potencia predicamental a las disputaciones 42 y 43.

Acudiendo a ese texto, se dice, en primer lugar, que la denominación «potencia objetiva» se ha tomado de Escoto, quien, en contra de lo que comúnmente se cree –y por lo que erróneamente se censura al Doctor Sutil–, «jamás entendió que la potencia puramente objetiva es algo real positivo distinto de la causa productora y presupuesto a la acción de ésta por parte de la cosa posible»; por lo tanto, «sólo llamó ente en potencia objetiva al mismo ente posible, porque se comporta como objeto de la potencia productora». Y concluye así el Eximio: «por consiguiente, no se diferencia más que en la palabra, llamando ente en potencia objetiva a lo que nosotros llamamos ente potencial»[67].

pugnantiam vel denominationem ab eis dicitur». Este pasaje debe leerse a la luz del citado en la nota precedente, donde el Eximio distingue entre una potencia objetiva, en la que la no repugnancia consiste en la mera no contradicción y que es, por tanto, lógica, y una potencia objetiva en la que la no repugnancia está conforme con las naturalezas y esencias de las cosas, o bien se funda en ellas. Esta última es la potencia objetiva a la que alude en segundo lugar en el texto de la presente cita, que es física y real. No debe olvidarse que «potentia realis et physica, sive activa, sive passiva, accipi potest vel transcendentaliter vel praedicamentaliter» (DM, 43, 4, 3). En resumen, la potencia tomada en sentido trascendental –que recibe la denominación de potencia objetiva– puede ser tanto lógica como real. Lo que ocurre es que, habitualmente, la denominación de potencia objetiva se aplica a la potencia lógica. La confusión viene, pues, cuando se emplea el término de «potencia objetiva» como sinónimo de potencia en sentido trascendental, pues entonces abarca tanto la lógica como la real.

67 DM, 31, 3, 2. Asimismo, en DM, 14, 2, 13 afirma que quienes rechazan la interpretación escotista de la potencia objetiva «de nomine et aequivoce hos cum Scoto disputare».

Una vez explicado el origen escotista de la expresión y expuesta la interpretación del texto del Doctor Sutil, Suárez trata extensamente el tema de la potencia objetiva dando tres razones por las que dicha potencia no puede ser una realidad verdadera y positiva en la cosa misma que se dice estar en potencia; el resumen final de todo ello es que «ser en potencia objetiva no es sino poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, del mismo modo que no puede ser producida por sí misma, sino que ha de serlo por otro; por consiguiente, se dice que está en potencia objetiva en orden a la potencia de otro, y por denominación derivada de ésta se llama a una cosa posible»[68].

En esta primera parte del parágrafo, Suárez afirma con claridad que una cosa se llama posible por denominación derivada de la potencia a la que se ofrece como objeto. No dice aquí el Eximio que esa denominación, como ha señalado en diversos pasajes citados, es una denominación extrínseca que, como tal, nada pone en lo denominado[69]. Este es el sentido de posible que es denominado por la potencia[70]; es un sentido positivo que supone el antecedente, es decir, el carácter negativo de la «no repugnancia de suyo»[71]. A este carácter negativo hace referencia en la conclusión del texto anterior: «se concluye, pues, que el ente en

68 DM, 31, 3, 4.

69 Cfr. DM, 43, proemium; 31, 2, 7; 32, 2, 14; 43, 6, 11; 6, 7, 2; 54, 2, 9.

70 Cfr. DM, 30, 17, 10; 20, 1, 9; 43, 2, 9.

71 Cfr. DM, 20, 1, 9. Aquí se aprecia la diferencia entre posiblilidad objetiva y posibilidad lógica –que sería esa no-repugnancia o incontradicción *ex se* de los extremos–, a la que aludí más atrás. La distinción no está presente, sin embargo, en los textos suarecianos; para respetar su literalidad, empleamos en las páginas siguientes la denominación de «potencia objetiva» –que el propio Suárez usa–, aun cuando ha de entenderse como potencia o posibilidad lógica, según la distinción de raíz escotista antes propuesta.

potencia en cuanto tal no expresa un estado o modo positivo del ente, sino que, más bien, si se prescinde de la denominación tomada de la potencia del agente, implica negación, concretamente la de no haber surgido todavía en acto de dicha potencia; por esto precisamente se dice que está en potencia, porque todavía no ha pasado al acto; y, por esto también, cuando se crea una cosa, deja de estar en potencia, no porque deje de estar sujeta a la potencia divina y contenida en ella, sino porque ya no está sólo en ella, sino también por ella y en sí misma *(ab illa et in seipsa)*»[72].

La potencia objetiva es el mero estar objetivamente en la potencia divina, y el ente que se dice posible por respecto a esta potencia, en cuanto a sí mismo, sólo expresa una negación, a saber, la de no haber pasado al acto; esta negación, como señala en otros lugares, es lo mismo que no repugnancia; por lo tanto, no debe entenderse como una negación pura y simple, sino más bien como una carencia, precisamente la carencia de acto. De nuevo puede traerse aquí la definición de ente en potencia objetiva que da Suárez: «el ente en potencia objetiva, según demostramos, es nada en absoluto o no ente en acto»[73]. En el capítulo segundo se vio cómo esta rotunda afirmación, mitigada por la equivalencia «o no ente *en acto*», no significa que Suárez identifique la realidad con el acto, sino que, a fin de cuentas, viene a dar –mediante un procedimiento negativo– una cierta consistencia al *esse in potentia obiectiva*, pues el hecho de que no sea ente en acto y, por consiguiente, sea «nada en absoluto» no anula la no repugnancia o no contradicción en que tal ente posible consiste y que permite que *positivamente* pueda ser producido por Dios, causa extrínseca.

Dice también el Eximio en ese pasaje citado que el ente en potencia objetiva no expresa un estado o modo positivo del ente. Veamos, tras citar un nuevo texto, en qué sentido puede tomarse aquí el modo o estado positivo. El texto

72 DM, 31, 3, 4.
73 DM, 31, 3, 6.

versa sobre la concepción de potencia objetiva de Escoto, quien, según Suárez, «no entiende la potencia objetiva como una realidad verdadera que exista actualmente en la naturaleza, sentido en el que sólo es potencia real la activa o la pasiva (...); sino que Escoto entiende la potencia objetiva como una realidad en estado posible antes de que exista en acto, a la manera que decimos que una cosa está en potencia antes de que sea; y, puesto que la cosa, en cuanto posible, es objeto de la potencia activa, por eso afirma Escoto que está en potencia objetiva»[74].

Si se quiere evitar la contradicción entre las expresiones que afirman que la potencia objetiva es «una realidad en estado posible antes de que sea en acto» y la anterior que mantiene que la potencia objetiva «no expresa un estado o modo positivo del ente», debe hacerse una vez más referencia al sentido estricto y amplio de real. Según aquél, sólo es real lo que está en acto; en cambio, real en sentido amplio es lo que no es la nada absoluta y puede existir en las cosas sin ficción del entendimiento; es decir, lo que es no contradictorio o no repugnante. Más adelante prosigue Suárez en la interpretación del texto escotista y, por su parte, añade respecto a la realidad posible y a la realidad en acto que «podría también decirse que son la misma cosa negativamente –co-mo dicen–, porque no son dos cosas, sino la misma concebida en diversos estados». Y concluye aprobando la explicación de Escoto: «Por lo tanto, la realidad que intenta explicar Escoto con tal interpretación es verdad, pero en dicha interpretación no se adapta como es debido a los autores que habían defendido el axioma antes que Escoto»[75]. La posibilidad y la actualidad son entendidas como dos estados de la misma cosa.

Después de este desarrollo del tema de la posibilidad objetiva será bueno recordar, para no perder el punto de partida, los textos en los que el Eximio explica que tal

74 DM, 14, 2, 13.

75 *Ibidem*. El axioma del que habla Suárez es el que afirma que «el acto y la potencia están en el mismo género».

posible objetivo no es sólo un posible lógico consistente en la sola no repugnancia de los extremos, y se inscribe por tanto en el ser de la verdad de la proposición, y no es un ser real e intrínseco, sino un ser objetivo en el entendimiento que compone[76]. Resulta necesario volver a éstos y otros textos para darse cuenta de que Suárez, una vez sentado el carácter lógico, intencional, del posible, lo sitúa en un plano ontológico, no diferenciando entre uno y otro orden. Se produce así esa reificación u ontologización de lo que no es más que un posible meramente lógico, consistente en la incontradicción de las notas. Tal ontologización no puede entenderse si no va acompañada de la absolutización de la posibilidad lógica. Hacer de ésta algo absoluto es, ciertamente, un exigencia impuesta por el talante metafísico de la especulación suareciana, que pretende explicar *res omnes quae sub ente continentur*[77]. Pero es justamente ese afán de dar con la noción última de ente –en definitiva, la cuestión del fundamento– lo que le ha llevado al espejismo de buscar algo así como el «ente puro» a través de un proceso catártico que elimine toda adherencia. Se llega entonces a la noción de esencia en sí misma considerada que, en su simplicidad máxima, se entiende como

76 Cfr. 42, 3, 9 y DM, 31, 1, 2. Han aparecido en páginas anteriores varios textos en los que se observa que Suárez identifica explícitamente ser objetivo y ser de la verdad de la proposición. A falta de un tratamiento temático de esta cuestión por parte de Suárez, sólo me cabe apuntar aquí que parece que el Eximio no atisbó el relieve de esa dimensión del ser proposicional (*ens ut verum*) que, como ha afirmado Llano, «no se agota en la presencia mental, sino que remite a la realidad que fundamenta la verdad de la proposición en la que acontece». *Metafísica y Lenguaje*, p. 177. El texto clave de Aristóteles, que el autor cita a continuación, es: *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 3-9. La doble dimensión del ser veritativo permite su apertura y referencia al ser real, a diferencia del ser objetivo (o lógico). Acerca del ser veritativo y su distinción respecto del ser objetivo e intencional, puede consultarse la obra de Llano citada, pp. 171-191.

77 DM, 2, proemium.

posibilidad absoluta. Lo que no se advierte es que se trata de una «consideración»; es decir, el estatuto de tal esencia es inteligible porque responde a una consideración del entendimiento. El empeño de radicalidad ha saltado las barreras del orden real, que parecía demasiado «impuro», contingente, temporalizado, para adentrarse en el terreno del pensamiento. Y es aquí donde surge la categoría de posibilidad como recurso definitivo para una explicación del fundamento, que constituye la eterna pregunta metafísica, revestida ahora de nuevo sentido[78]. Es una posibilidad, según he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, que no se entiende ya en el sentido clásico de potencia real y que, por tanto, se hace difícil reducir a una primera potencia, precisamente porque tal posibilidad reclama para sí esa anterioridad o, más exactamente, primacía o principialidad en cuanto que «primero» expresa negación de «anterior». La posibilidad absoluta así entendida no remite a nada previo y más fundamental; ella misma es lo absoluto, hasta el punto de que aparece incluso como previa al pensamiento mismo, no tiene otro límite que lo imposible. Esta idea de posibilidad como exención de todo supuesto no deja de ser, sin embargo, una ilusión fundada en la inadvertencia de la introducción del pensamiento que impide ver cómo la posibilidad se reconduce a la pensabilidad. Con justicia se ha dicho que «tal tipo de posibilidad objetiva o lógica –el único que acaba por considerar la filosofía de la conciencia– se sitúa en un plano claramente intencional. Es cierto (...) que lo realmente posible implica la posiblilidad lógica: la mutua relación de las notas de la esencia de un ente realmente posible no puede arrojar nunca una incompatibilidad lógica. En cuanto que el principio de no contradicción tiene algún alcance ontológico, lo internamente falso (lo contradictorio)

78 LLANO, *o. c.*, p. 24: «Vamos advirtiendo que lo que hay de continuidad en una modificación del pensamiento que mereció el apelativo de «revolución», es la permanencia de la cuestión del fundamento. Sólo que la fundación se buscará en una dirección inversa –no en un *más allá*– trascendente, sino en un inmanente *más acá*, manteniéndose con todo las empresas a realizar...».

es realmente imposible: todo ente es verdadero (*verum*). Pero ello no obsta para que aquel requisito negativo no constituya un positivo principio real; la posibilidad lógica no exige de suyo ninguna potencia real activa o pasiva (...). Entre el orden de la posibilidad lógica y el de la potencia real no cabe un auténtico parangón analógico, ya que –al menos inmediatamente– no encontramos una dimendión real común que pudiera fundamentar tal proporción. De aquí que el posible lógico sólo puede considerarse posible por homonimia»[79].

Volvamos a Suárez, quien en su *Tractatus de Divina Substantia* escribe a propósito de la omnipotencia divina: «se dice que tiene razón de ente lo que no implica contradicción, como se ha tratado ampliamente en el citado lugar de la *Metafísica*, distinguiendo en aquel objeto la negación que es la no repugnancia, de la posibilidad positiva. La primera se supone de suyo en el objeto; la segunda, en cambio, toma la razón de posible de la misma omnipotencia de Dios, en cuanto efectiva de su propio objeto»[80]. Aparecen también en este pasaje la causa intrínseca y la extrínseca y recuerda de nuevo el Eximio que la primera de ellas se supone en el objeto de suyo. Esta ausencia de contradicción o «no repugnancia» es lo único que el posible posee intrínsecamente. A este respecto ha escrito Doyle: «para Suárez, en el caso de lo que es apto para existir, dos negaciones hacen una realidad de poco valor. Una negación –a saber, contradicción– hacen un ente «real» (aunque no «actual»). El núcleo de realidad de una cosa meramente posible, por tanto, es su no-imposibilidad o no auto-contradicción. Teniendo esta intrínseca, mínima, «cuasi-negativa» densidad, cae bajo el concepto común de ente como nombre. Así es

79 *Ibid.*, p. 320. ZEDLER, B., *art. cit.*, p. 120: «the characteristic of non-contradiction is not all that is needs for possibility. There must also be a possibility of having an act of existing through some cause. The second meaning of possibility cannot be divorced from the first if one is talking about a *possible being»*.

80 *De Divina Substantia*, 3, 9, 14 (Vives, I, pp. 227-228).

como las criaturas actuales, e incluso Dios mismo, son también no auto-contradictorias»[81]. Los textos suarecianos que se han citado a lo largo del presente apartado confirman –a mi juicio– estas palabras de Doyle y son una buena muestra de la preeminencia en la metafísica del Eximio de ese sentido del posible –que es uno de los que Kant encuentra en la tradición filosófica, según señalé más atrás– como la entidad mínima y, por tanto, última, fundamental, de la realidad.

Suárez distingue en el ente el principio intrínseco y el extrínseco. El primero es esa no contradicción que, *ex parte essentiae possibilis*, es el constitutivo último del posible. Tal no contradicción es, como afirma el Eximio, «la sola no repugnancia de los extremos» y esto es lo que el posible ofrece como consistente a la omnipotencia de Dios, lo que permite incluir al posible bajo el concepto de ente como nombre, por tanto, como ente real –con esencia real– y lo que le diferencia del ente de razón. Esta no contradicción o no repugnancia de los extremos impide que el posible se agote en el mero ser conocido y ofrece al entendimiento una consistencia *–id quod–* que hace que el entendimiento no lo finja o produzca, sino que lo conozca. Confrontándolo con el ente de razón se aprecia mejor la consistencia del posible; del primero, dice el Eximio que «se produce propiamente por aquel acto del entendimiento por el que se concibe a modo de ente lo que en la realidad no tiene entidad»[82]. Hay que decir, por consiguiente, que el posible sí tiene en la realidad alguna entidad, precisamente la que consiste en la no contradicción. De estas dos negaciones Suárez ha hecho una entidad positiva; lo cual confirma la perspectiva lógica en la que se ha situado[83].

81 DOYLE, J. P., *art. cit.*, p. 42. «The double negative character involved in *non-repugnantia* betrays an obviously positive cast». WELLS, *Suarez on the eternal truths*, p. 84.

82 DM, 54, 2, 15.

83 RASSAM, J., *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, 1980: «On ne peut concevoir une équivalence entre la

En tal perspectiva debemos de nuevo advertir que la posibilidad no tiene un carácter potencial, sino actual. Husserl consideró la posibilidad lógica como existencia eidética[84], pues le corresponde una existencia mental, sin que exija de suyo una actualidad fundada en una potencia real. «En este plano intencional no puede darse, en rigor, un *ente en potencia*: sólo un mero *posible* (como tampoco, propiamente actualidad: sólo existencia veritativa). La posibilidad del mero posible está exclusivamente determinada por la correlación inmanente de sus términos, en la que no se registra incoherencia. La posibilidad lógica es simplemente no-imposibilidad»[85]. En suma, el error no está en haber descrito el posible que consiste en la no contradicción de los términos como posible lógico ni tampoco en haberlo tratado, sino en no haber advertido que se estaba colocando en un mismo plano al posible lógico y al posible real[86], ha

négation et l'affirmation qu'en se plaçant d'un point de vue strictement logique, c'est-à-dire purement formel. Et la raison de cette corrélation, ou de cette solidarité entre le point de vue du logicien et l'affirmation de l'égalité du jugément positif et du jugément négatif, est indiquée par cette remarque de Saint Thomas: 'Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei'; la logique s'arrête à l'étude des conditions formelles de la validité des jugéments», (p. 78). Unas páginas más adelante escribe: «Seule l'affirmation peut être un acte complet de l' esprit, parce que seule elle peut avoir une portée ontologique. La négation ne peut avoir qu'une signification pédagogique ou méthodologique. Elle n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuelle parce qu'elle est toujours rélative à une affirmation qu'elle sous-entend. Sa fonction même est toute négative: elle tend à écarter l'erreur; mais elle ne peut viser directement les choses. C'est pourquoi aucune négation ne peut se suffire ni s'arrêter à elle-même» (pp. 80-81).

84 Cfr. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, 1962, p. 322. Citado por LLANO, *o. c.*, p. 320.

85 LLANO, *o. c.*, p. 320.

86 Y ello después de haber afirmado de la potencia lógica que «no importa con qué nombre se la designe, con tal de que conste que no es una potencia real» (DM, 43, 4, 2).

ciendo, por tanto, equivalentes uno y otro o, más exactamente, anulando el genuino sentido de potencia real que es sustituido por el de posibilidad lógica. Por eso se entiende la afirmación de Philippe de que «querer considerar al posible como absoluto es destruirlo en tanto que posible»[87], pues considerarlo como tal significa subrayar el carácter de absoluto, que excluye toda posibilidad o potencia real y, por tanto, relativa. La posibilidad absoluta ha de ser una posibilidad total, y en esa misma medida se reviste de necesidad. La posibilidad sólo si es total es entonces necesaria, es más, se identifica con la necesidad misma. En esta perspectiva se sitúa el texto de Escoto que cité más atrás, en el que el Doctor Sutil adscribe la existencia al orden de las cosas contingentes, mientras que la esencia y la posibilidad *sunt ex necesariis*[88]. Se ha borrado así de la metafísica la potencia real. Pero, como ha señalado Mathieu, «un tal concepto de *posibilidad absoluta*, reducida a la pura y simple no contradicción, es dudoso que tenga por sí solo alguna utilidad. Si yo asumo determinadas condiciones, la imposición de no contradecirlas define, efectivamente, un concepto determinado de posibilidad lógica, pero si pongo el principio de no contradicción, sin más, tal principio no define concepto alguno determinado de posible, al contrario, un concepto así definido se convierte en un concepto vacío»[89]. La posibilidad lógica no puede confundirse con la posibilidad absoluta, pues aquélla siempre es relativa; en último término dice siempre referencia a un entendimiento finito, que es el que establece las condiciones respecto de las cuales algo se dice posible. Estas condiciones implican una determinación, un campo acotado, no absoluto, dado el

87 PHILIPPE, M.-D., *L'Etre*, II, Paris, 1973, pp. 367-368. Habría que precisar aquí, de acuerdo con el uso de los términos que propuse más atrás, que el posible absoluto destruye el sentido de posible como *potencia* real.

88 Cfr. supra, n. 45 de este capítulo.

89 MATHIEU, V., voz «Possibilità», en *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, 1969, vol. 5, col. 193.

carácter limitado y finito de tal entendimiento. En cuanto a la posibilidad absoluta, el único sentido en que cabe interpretarla supone también una referencia o relación, pero esta vez a un entendimiento absoluto. Es el sentido en que Tomás de Aquino emplea la expresión «possibile absolutum»[90], que encuentra su fundamento en la esencia divina. El carácter de absoluto, propiamente, sólo corresponde a Dios; por relación a la omnipotencia divina se habla de «posible absoluto», pero esto no quiere decir que el posible esté ab-suelto de toda referencia, es decir, que sea en sí mismo un absoluto. Tomados los términos «posible» y «absoluto» en sentido estricto, lo que se sigue de la expresión que los reúne es un absurdo que pretende conciliar el carácter propio e intrínsecamente relacional de la noción de posible con los rasgos precisamente contradictorios del término «absoluto». El único modo de entenderla es hacer recaer el peso de la expresión en «posible», de manera que los dos términos no estén en el mismo orden, pues eso equivaldría a disolver la expresión resultante. Si es absoluto –en el sentido en que no dice relación a nada– no puede ser, de ningún modo, «posible». Lo absoluto, en suma, propiamente está aquí por el entendimiento divino al que el posible dice referencia.

Suárez, no lo olvidemos, ha hecho de la no contradicción el constitutivo intrínseco del posible y tal causa o principio intrínseco se encuentra en el mismo orden que la causa extrínseca, que es la potencia de Dios para producirlo. E, incluso, como se ha señalado más atrás, esta virtud o potencia divina supone como antecedente la no repugnancia, esto es, el principio intrínseco del posible[91]. Ahora bien,

90 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3.

91 Cfr. DM, 20, 1, 9. M.-D. Philippe comenta a este propósito que «on en arrive à considérer l'être possible comme puissance objective relative à une puissance active, réalisatrice. D'un côté c'est le couple matière-forme qui semble expliquer la distinction de la puissance et de l'acte; de l'autre côté, c'est le couple formé par l'être possible et la puissance active, productrice; on est alors en présence

¿qué quiere decir que la no contradicción es el constitutivo intrínseco del posible? ¿Por referencia a qué se considera el posible *posible*? El carácter negativo de este fundamento es, a mi juicio, evidente. La posibilidad, considerada incluso en el sentido de absoluta en sí misma, muestra inevitablemente su índole relacional, limitada, y se ofrece como un «respecto a». El punto de referencia es aquí lo imposible que, entendido como lo meramente contradictorio, es algo inconcebible, la pura nada, que no puede por consiguiente servir de punto de apoyo a un «posible» que se le oponga y que se constituya por referencia a lo imposible. El posible aparece como algo positivo, a saber, como lo último –o lo primero– mínimamente positivo. Este carácter le viene de ser una positivización de la nada, del *nihil: non-nihil.* Pero el posible sólo es entonces «absoluto» mediante una referencia negativa. Una doble negación es la que hace del posible algo positivo. Posible es lo no-imposible y es preciso fijar el estatuto de la imposibilidad como algo previo, primero. De cualquier modo que se afronte el problema está siempre presente ese rasgo necesariamente relacional del posible. El posible, en definitiva, no puede ser *absoluto.* La paradoja del posible no acaba aquí, pues si investigamos en la noción de imposible, como lo contradictorio, ocurre que también dice referencia a lo posible: cada una de estas nociones nos lleva a la otra como fundamento, pero ninguna de ellas puede serlo, justamente porque ambas son relativas. No cabe plantearse lo contradictorio, lo imposible, como algo previo, como un sustrato. El mero hecho de que se le pueda dar un nombre permite aventurar que es un concepto, pero sin contenido, se trata de un concepto vacío. Lo imposible es inconsistente y, en cuanto tal, no puede ser aprehendido, pero no porque esté más allá del alcance de nuestro entendimiento, sino sencillamente porque no está, no es. *Id quod contradictionem implicat* es una expresión de lo que no es, ni puede ser, que no significa

de la puissance transcendantale face à la toute-puissance», *L'Etre*, II, p. 419.

consistencia ni contenido y, por consiguiente, no constituye principio metafísico alguno. Con lo ganado hasta aquí se vislumbra el carácter sumamente problemático de la noción de posible como «lo que no implica contradicción» y su indigencia metafísica.

El posible suareciano es un posible lógico[92]; pero, además, de este posible lógico se ha hecho el núcleo de la esencia real[93], que es aquella que existe o puede existir, es decir, la que tiene *aptitud para existir*. Y tal *aptitud* lo es, en último término, en virtud de la no contradicción[94]. Zubiri

92 PHILIPPE, M.-D., *L'Etre*, II, p. 418: «L'être possible (le possible métaphysique) n'est donc plus saisi, chez Suárez, comme un mode d'être en acte, mais comme le possible logique (la puissance objective), tandis que la puissance réceptive est conçue comme un être en acte imparfait».

93 GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico*, Milano, 1969, pp. 181-182: «dalla *Disp.* II, sect. IV e dalla *Disp.* XXX, sect. XVIII (sic), già sappiamo che il criterio della realtà, criterio radicale ed intrinseco, è l'incontradittorietà: l'essere è non-nihil». Debo notar que la disputación 30 sólo tiene diecisiete secciones; Gnemmi se está refiriendo, sin duda, a la sección decimoséptima. No es éste el único error que he podido advertir en esta obra. Quizá sea debido a la edición de las *Disputationes* que utiliza –la edición veneciana de S. Coletti (1740-1751)–, que no divide las secciones en parágrafos, como hace la de Vives y, en general, todas las posteriores.

94 Hellín mantiene, por el contrario, que «lo apto para existir no significa el mero posible, que está privado de la existencia que puede tener; significa la aptitud para existir, o la no repugnancia a existir, prescindiendo de si la existencia está ejercitada o no está ejercitada». *Existencialismo escolástico suareciano*, en «Pensamiento», 12 (1956), p. 163. En mi opinión, tal aptitud para existir se funda, en última instancia, en la no contradicción que, como el propio Hellín indica, es el mero posible: «el ente meramente posible es el que no existe ni existió ni existirá jamás, pero puede existir sin contradicción» (*ibid.*). Volviendo a la aptitud para existir, escribe este autor que «lo apto para existir no significa solamente la esencia apta para existir, de manera que la existencia se signifique en oblicuo a manera del connotado del ente (...); lo apto para existir es tanto la esencia como la existencia; es el compuesto

ha escrito una acertada crítica –a mi juicio, aplicable también a Suárez– que en síntesis expresa como sigue: «se nos dice, en segundo lugar, que la esencia como concepto objetivo es la posibilidad interna de la cosa, entendiendo por esta posibilidad la mera incontradicción entre las notas de su concepto. Pero esto es insostenible por varias razones. Porque, ante todo, ¿cuál es el alcance de esta no-contradicción? Si dos notas son contradictorias, jamás se realizarán formalmente juntas en una misma cosa. Pero si no sabemos sino que no son contradictorias, nada se sigue de ello (...). La incontradicción es sólo un límite negativo, pero no una fuente de entidad positiva»[95]. Por eso, insiste Zubiri en que «la interna posibilidad de una cosa real no es una posibilidad meramente negativa, sino que ha de ser una posibilidad real positiva, es decir, algo que es actual en aquélla como principio intrínseco suyo. Es decir, como posibilidad in-

de esencia y existencia, en la que se prescinde de la existencia ejercitada, pero no se prescinde de la existencia absolutamente considerada, porque ésta es constitutivo del ente» (*ibid.*). Es preciso señalar, a este respecto, que el Doctor Eximio no habla de aptitud para existir del ente, sino de la esencia. Ciertamente, puede argumentarse que esa esencia no se distingue *realmente* de la existencia y, por tanto, también le afecta a ella la aptitud. Pero, basándonos en los textos de Eximio, también podríamos señalar que la esencia no es apta para existir por la existencia, de la que no se distingue realmente, sino por la mera no contradicción. En cualquier caso, no puede evitarse, a mi juicio, hablar de un estado previo a la existencia y fundado en la no contradicción, si nos atenemos a los textos. Tal estado tiene mucho que ver con la interpretación exclusiva del ente como esencia, que es donde se encuentra la verdadera raíz del problema, según he venido indicando a lo largo de estas páginas.

95 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1972, pp. 69-70. Gilson, por su parte, señala que «posibilidad es una palabra de diversos significados. Puede significar la simple ausencia de contradicción interna en una esencia, y, en tales casos, todas las combinaciones no-contradictorias de esencias son igualmente posibles, pero ninguna de ellas está un paso más próxima a su actualización que otra». *El ser y los filósofos*, p. 310.

terna de la cosa, la esencia no es un concepto incontradictorio, sino un principio real de la cosa real en cuanto tal»[96].

Una vez que hemos estudiado el constitutivo del posible suareciano, consistente –como se ha visto– en la incontradicción, es el momento de atender a otra dimensión de la posibilidad que ya ha aparecido en páginas anteriores y que tiene que ver con el estatuto mismo del posible. Me refiero al conocimiento de los posibles por Dios y la relación que guardan con la esencia divina. Es éste un aspecto que no puede dejar de lado un autor como Suárez, quien ha afirmado «tener siempre ante la vista que nuestra filosofía ha de ser cristiana y sierva de la Teología»[97]. La cuestión de los posibles acaba así conduciendo tarde o temprano, debido a su radicalidad, a la relación de éstos con Dios.

3) *El posible como término de la ciencia de Dios*

El tratamiento del posible en la metafísica del Eximio no puede considerarse cerrado con lo dicho hasta aquí. Es preciso introducir un nuevo punto de vista que nos permita estudiarlo con mayor amplitud. En esta nueva perspectiva se prestará especial atención a la relación de la esencia posible con Dios, a través del estudio de la *scientia Dei*. Debido al talante del presente estudio no cabe aquí una exposición completa y sistemática de la doctrina de la ciencia divina en Suárez; me limitaré, tan sólo, a algunos aspectos que inciden más directamente en la consideración del posible y aportan interesantes precisiones.

El tema de la ciencia divina es estudiado en la trigésima disputación y en el tratado *De Divina Substantia*. La cuestión que más estrechamente se relaciona con nuestro propósito es la ciencia que Dios tiene respecto de las criaturas posibles. En un primer texto, se limita Suárez a exponer

96 *Ibidem*, pp. 70-71.

97 DM, «Ratio et discursus totius operis».

la tesis más común sobre este punto: «si se trata de las criaturas posibles en cuanto tales, éstas son contempladas por Dios con el mismo grado de necesidad con que Dios comprehende su propia esencia, porque, una vez comprehendida ésta, es necesario comprehender todo lo que en ella se contiene formal o eminentemente, y lo que de ella puede dimanar»[98]. No obstante, esta primera aproximación al tema no es suficientemente explícita, pues lo que precisamente nos interesa es el modo en que son conocidas las criaturas posibles, que, por otra parte, constituye el único objeto de controversia entre los teólogos, observa Suárez[99]. Para fijar su postura escribe con gran claridad que si a las cosas posibles Dios «no las conociera según su propio ser posible, sino sólo según el ser que tienen en Dios, esto no sería conocer a las criaturas, sino sólo a Sí mismo»[100]. El problema está ya planteado; vayamos, pues, a lo que Suárez denomina *punctum difficultatis*.

La posición mantenida por la generalidad de los teólogos enseña que «Dios conoce las criaturas en Sí mismo y no en sí mismas»[101]. La tesis suareciana, en cambio, sostiene que «Dios no sólo conoce estas cosas creables según el ser que poseen en el mismo Dios, sino que las conoce también según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas»[102]. En este punto es donde «Suárez se aleja resueltamente de la doctrina tomista para seguir muy de cerca las

98 DM, 30, 15, 6.

99 *De Divina Substantia*, 3, 2, 2 (Vives, I, p. 196): «Solum de modo, quo Deus scit has creaturas possibiles, est aliqua controversia inter theologos».

100 *Ibid.*, n. 1.

101 DM, 30, 15, 24.

102 DM, 30, 15, 23; *ibid.*: «cognoscit ergo Deus creaturas formaliter in seipsis». En otro lugar afirma: «neque est ulla imperfectio, sed potius pertinet ad perfectionem Dei unumquodque cognoscere, quale est». *De scientia Dei futurorum contingentium*, 2, 6, 5 (Vives, XI, p. 362).

indicaciones de G. Vázquez», escribe Courtine[103]. Ahora bien, el Eximio intenta conciliar las dos posturas, con el fin de mostrar que las diferencias entre una y otra no son insalvables, puesto que «los teólogos afirman sin duda que Dios conoce las criaturas en Sí mismo, pero no niegan que las conozca también en ellas mismas en el sentido que hemos expuesto»[104]. No obstante, añade a continuación que la expresión *Dios conoce las criaturas en Sí mismo*, «es menos propia, ya que bajo este concepto mejor debería decirse que Dios conoce las criaturas de suyo y por sí mismo (*ex se et per se*) que en sí mismo»[105].

La tesis del Eximio lleva, inexorablemente, a conceder una autonomía al orden de los posibles respecto de Dios. Pues el conocerlos en ellos mismos significa conocerlos según el ser propio y formal que les corresponde, ese *ser posible propio* que ya hemos encontrado en varios textos. Suárez «rechaza el paso obligado por la causalidad divina que lleva al conocimiento (en sí) de lo otro que El»[106]. «La ciencia divina –nos dice el Eximio– no sólo tiene por término la esencia misma de Dios y la eminencia de todas las cosas creables que Dios posee formalmente en sí, sino que conoce también las cosas mismas creables, las cuales no están formalmente en Dios, sino de modo eminente». Y, puesto que Dios conoce las criaturas posibles formalmente, ello implica de modo necesario que no sólo las conoce en Sí mismo –sería considerarlas eminentemente–, sino *además* en sí mismas, esto es, formalmente. Y da una última razón de esto al afirmar que «no habiendo de ser creadas las criaturas según el ser eminente que tienen en Dios, sino según el ser formal que reciben en sí mismas, el conocimiento de ellas, según el primero de dichos seres, si se quedase en él y no pasase al segundo ser, en nada podría contribuir a su

103 COURTINE, J.-F., *Le statut. ...*, p. 259.
104 DM, 30, 15, 25.
105 *Ibidem*. Cfr. DM, 30, 15, 26.
106 COURTINE, J.-F., *Le statut. ...*, p. 259.

producción; luego Dios conoce las criaturas posibles *formalmente y en sí mismas»*[107].

Se plantea así la cuestión de los posibles como término de la ciencia de Dios. Como acabamos de leer, la ciencia de Dios no sólo tiene por término su propia esencia; tesis que confirmará expresamente en un texto posterior al escribir que «la esencia de la criatura, de la misma manera que es objeto secundario de la ciencia divina, igualmente es término de la misma»[108]. No obstante, Suárez precisa que el hecho de que las criaturas sean término de la ciencia divina no implica que «Dios reciba su ciencia de las criaturas, o que las mira como a objeto primario»[109] ¿Qué significa entonces para las criaturas posibles «ser término» de la ciencia de Dios?

En diversos lugares trata Suárez el tema. Está clara y precisamente enunciado en la primera objeción que se plantea contra su propia tesis de la no realidad de la esencia antes de ser producida por Dios. Veámoslo: «la esencia de la criatura, antes de existir, es término del conocimiento de Dios; ahora bien, para ser término exige algún ser»[110]. En su respuesta explica que la esencia de la criatura no es *objeto motivo*, sino *terminativo* y añade que «*ser término* ni es algo en ella misma ni es algo que proceda de ella, sino que es una mera denominación extrínseca derivada de la ciencia de Dios, denominación que no pone nada en lo que denomina, ni presupone tampoco, hablando con rigor, ser real

107 DM, 30, 15, 23. Comentando este pasaje escribe ABRANCHES, C., *art. cit.*, p. 369: «Isto que à primera vista parece tão claro complica-se à medida que se avança na leitura da longa explanaçao. Que entende Suárez por este conhecimento formal das criaturas possíveis em si mesmas?».

108 DM, 31, 2, 7. «Suarez's metaphysics of the possible functions on the plane of the *objectum terminans*». WELLS, N., *Old bottles and new wine: a rejoinder to J. C. Doig*, en «The New Scholasticism» 53 (1979), p. 522.

109 DM, 30, 15, 26.

110 DM, 31, 2, 6.

alguno, sino un ser tal cual es el que se conoce mediante la ciencia, pues esto es lo necesario para la verdad de la ciencia»[111]. Debe hacerse notar que Suárez, inmediatamente antes del texto citado, había afirmado que para ser objeto terminativo (*obiectum terminans*) «no le es necesario ningún ser real que posea *en acto*» (subrayo). En otro lugar denomina este ser que es fundamento del objeto terminativo *aptitud* por parte de la cosa que ha de ser conocida, que significa una mera *presencia objetiva*[112]. Elorduy glosa este texto diciendo que «las cosas futuras en Dios se hallan solamente por su aptitud para ser conocidas, sin que sean un principio del conocimiento divino. Basta que sean su término. Esta distinción entre principio y término que Suárez formula aun en el conocimiento humano, es aún más necesaria en el conocimiento divino»[113].

111 DM, 31, 2, 7; DM, 30, 15, 27: «Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis». Comentando el primer texto, escribe GOMEZ CAFFARENA, J., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en «Pensamiento», 18 (1959), pp. 142-143, n. 33: «Quizá va aquí Suárez más lejos de lo que él mismo querría, en la negación de la realidad intrínseca al término del conocimiento en cuanto tal. Expresiones como la presente se encuentran en abundancia en sus obras, pero hay otras de otro sentido». Un estudio casi exhaustivo del concepto de denominación extrínseca en Suárez se encuentra en el artículo de DOYLE, J.-P., *Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of F. Suarez*, en «Vivarium», XXII, 2 (1984), pp. 121-160.

112 *De auxiliis*, opusculum, 2, 8, 9 (Vives, XI, p. 328): «Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte obiecti terminativi, ut videri possit a Deo (sicut explicatum est), est sufficiens ratio ex parte eiusdem obiecti, ut possit esse praesens actui intuitivae scientae. Haec igitur aptitudo ex parte rei cognoscendae dici potest, ex parte eius, praesentia obiectiva, nihilique aliud excogitari potest».

113 ELORDUY, E., *El concepto objetivo en Suárez*, en «Pensamiento», 4, n. extr. (1948), p. 379.

El ser propio del *obiectum terminans* es, por lo que parece, un mero ser objetivo[114]. El asunto se complica al acudir a otro pasaje, en el que denomina *esse potentiale* a este ser: «al no conocer Dios por la ciencia de simple inteligencia a las criaturas en cuanto poseen en acto ser alguno real, sino sólo en potencia, no exige en ellas ser alguno real para que sean término de esa ciencia, sino que basta un ser potencial, que en cuanto tal, está actualmente sólo en la causa, como dijo muy bien Santo Tomás»[115]. Aparece entonces la distinción clásica entre «ciencia de visión» y «ciencia de simple inteligencia». Mediante la ciencia de simple inteligencia Dios conoce los posibles, mientras que por la ciencia de visión, «Dios contempla las cosas existentes, y requiere esta ciencia en el objeto la existencia, con medida –como dicen– de eternidad»[116]. La ciencia de visión «supone en Dios la ciencia de las mismas cosas en cuanto posibles (...). Porque en la cosa misma que existe en acto no hay nada real que no fuera antes posible»[117]. Por su parte, «la ciencia de simple inteligencia sólo supone

114 DM, 30, 15, 26: «hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repraesentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale obiectum». *De auxiliis*, opusc., 2, 8, 6 (Vives, XI, p. 329): «hoc terminare non est aliquid reale intrinsecum in obiecto determinante scientmiam, sed est denominatio extrinseca proveniens ab ipsa scientia»; cfr. DM, 30, 15, 27 y DM, 31, 2, 7, citados en la n. 111.

115 DM, 31, 2, 7. En otro texto lo denomina *esse possibile:* «Supererat hoc loco dicendum quomodo creaturae possibiles terminent cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur, ut illam scientiam terminare possint. (...) breviter dicitur nullum esse reale, verum et actuale poni in creaturis sic cognitis, sed tantum esse possibile, quod ab aeterno non est actu, nisi in potentia Dei: esse autem in tempore in se ipso per actionem eiusdem potentiae Dei», *De Divina Substantia*, 3, 2, 21 (Vives, I, p. 202).

116 *Ibidem*. Cfr. *De Divina Substantia*, 3, 4, 2 (Vives, I, p. 206).

117 *De Divina Substantia*, 3, 2, 19 (Vives, I, p. 201)

la ciencia que presenta la esencia divina según su ser increado»[118].

La ciencia de simple inteligencia está fundada sobre el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo y sobre la representación inmediata de su esencia increada. En varios pasajes ha mantenido el Eximio que «la ciencia de Dios no mira a las criaturas más que como objeto secundario, puesto que primariamente sólo se ocupa de Dios mismo»[119]. Veamos esto más detenidamente.

Al hablar de las divisiones de la ciencia divina, establece una primera división tomando como criterio las cosas conocidas. Según ellas, puede dividirse en ciencia de Dios y de las criaturas. Otra división se da entre la *ciencia de visión* y la *ciencia de simple inteligencia*. Según la primera, Dios se ve a Sí mismo y todas las cosas creadas. Es una ciencia *intuitiva*, frente a la ciencia de simple inteligencia, que es *abstractiva* y que «sólo tiene lugar respecto a las criaturas, porque todas las criaturas y sólo ellas no incluyen necesariamente el ser de la existencia actual y, por tanto, pueden conocerse esencialmente según sus propias esencias y en cuanto son posibles, aunque no se vean como existentes. A este conocimiento se le llama abstractivo y por simple inteligencia, porque no termina en las cosas en cuanto actualmente existentes. Sin embargo, es ciencia absolutamente necesaria, en cuanto termina en las cosas posibles, porque la posibilidad de las criaturas es necesaria»[120].

118 *Ibidem*. La formulación que Tomás de Aquino hace de este problema se encuentra en *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9, y es la siguiente: « Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis (...). Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae».

119 DM, 30, 15, 25. Cfr. DM, 30, 15, 26; *De Divina Substantia*, 3, 2, 13 (Vives, I, p. 199); *ibid.*, 3, 1, 2 (Vives, I, p. 195).

120 *De Divina Substantia*, 3, 4, 2 (Vives, I p. 207).

Las esencias posibles, en cuanto tales, son término de la ciencia de Dios y les corresponde ese *ser potencial* o *posible* que, según Suárez, es necesario (*possibilitas creaturarum necessaria est*). Por lo tanto, la ciencia de simple inteligencia debe regularse por sus objetos, por la necesidad que ellos mismos poseen[121]. Tal necesidad se funda en la identidad de los extremos, que «en la realidad no es nada fuera de la misma entidad de la cosa»; afirmación que ejemplifica así: «igual que hombre existente y animal son lo mismo en la realidad, así también el hombre posible, es decir, el que puede servir de objeto a la ciencia o ejemplar del hombre, tiene identidad con el animal entendido proporcionalmente, luego esta identidad es suficiente para servir de fundamento a aquella necesidad»[122].

La ciencia que Dios tiene de los posibles no será verdadera ciencia si no está medida por la conformidad a su objeto. En un texto citado más atrás afirmaba Suárez que el hecho de que las criaturas posibles sean término de la ciencia de Dios «no pone en dicha ciencia dependencia alguna de la criatura», porque «la ciencia no recibe la especie del objeto secundario ni depende esencialmente de él, sino del objeto primario»[123]. Ahora bien, cabe preguntarse si el objeto primario no es aquí el posible y sólo en un segundo momento la esencia de Dios constituye el término del acto cognoscitivo. En toda su amplitud se plantea este problema en el texto siguiente: «la ciencia de Dios puede compararse, o con el mismo Dios, o con las criaturas. Con respecto a sí misma, no puede en realidad tener medida, ya que no se

121 DM, 31, 12, 46: «Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repraesentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraensentare, quod non aliunde provenit nisi quia non potest homo esse alterius essentiae; nam hoc ipso quod sit res alterius essentiae, iam non est homo; ergo *ex obiecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas*». (El subrayado es mío).

122 *Ibidem*.

123 DM, 30, 15, 26.

distingue de sí, es decir, de su objeto; está, por tanto, sobre toda medida y es verdadera por sí misma; más aún, es la misma verdad»[124]. En esta primera parte del texto, y por lo que respecta a la ciencia que Dios tiene de Sí mismo, el asunto no plantea dificultad alguna. Pero lo que nos interesa es la relación de la ciencia divina con las criaturas, que puede considerarse en un doble sentido: como ciencia práctica y causa de las cosas creadas en cuanto existentes, en cuyo caso, «es claro que no es medida por las cosas, antes bien las mide, y que la verdad que tiene no la recibe de ellas, sino que, inversamente, las cosas son verdaderas en cuanto están en conformidad con las ideas divinas»[125]; o bien puede considerarse sólo como simple inteligencia de las criaturas en su ser esencial o posible, o en cuanto visión intuitiva de la existencia, de modo que «entonces parece que puede concederse sin inconveniente que la verdad de esta ciencia consiste también en una conformidad con dichos objetos, pues desde este preciso punto de vista, no es causa de tales objetos, sino mera intuición y casi especulación; la cosa no tiene una esencia determinada porque Dios la conozca así, sino al contrario, es conocida como tal porque tiene una esencia determinada y no podría ser conocida verdaderamente de otro modo»[126]. De manera semejante afirma, a propósito de las verdades eternas, que respecto a ellas «el entendimiento divino está en la relación de meramente especulativo, no de operativo; ahora bien, el entendimiento especulativo supone la verdad de su objeto, no la produce, luego estos enunciados (...) tienen verdad eterna, no sólo en cuanto están en el entendimiento divino,

124 DM, 8, 5, 5.

125 *Ibidem.*

126 *Ibidem.* Asimismo, DM, 8, 7, 13: «creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem seu ideam; non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter».

sino también considerados en sí mismos y prescindiendo de él»[127]. Es decir, lo mismo que afirma en el texto de la disputación octava que se citó más atrás. Por lo tanto, los posibles tienen en sí mismos una cierta realidad intrínseca que regula, por así decir, el conocimiento que Dios tiene de ellos[128]. Tal realidad intrínseca no es sino esa *aptitud* que ponen de su parte para estar presentes a la ciencia intuitiva –o especulativa– de Dios. El único fundamento de esa *aptitud*, como se vio en apartados precedentes, es la no contradicción de los términos[129].

127 DM, 31, 12, 40. Comentando este mismo pasaje escribe PAPE, I., *o. c.*, p. 55: «Bei Duns Scotus findet sich lediglich eine Emanzipation des possibile logicum mit bezug auf den göttlichen Willen, –und eine Verstärkung des Eigenwertes der Möglichkeiten, die eine 'ebenso grosse Güte haben', wie jenes, was Gott mit 'wirkender Liebe' hervorbringt. Aber *Suárez* geht weiter und sucht schon die Abhängigkeit vom intellectus divinus zu lösen: er hat den Gedanken der logischen Selbständigkeit so weit getrieben, dass er den ewigen Wahrheiten, 'absehend' vom Intellekt Gottes, eine 'perpetuam veritatem. .. secundum se' zuschreibt». Sobre las verdades eternas en Suárez véase el estudio de WELLS, N., *Suarez on the eternal truhts*, en «The Modern Schoolman», 58 (1981), pp. 73-104 y 159-174. Es un tema que ha suscitado interés, habida cuenta de que, en palabras de Maurer, «uno de los legados más importantes de la teología medieval a la filosofía moderna es la noción de verdades eternas», *St. Thomas and eternal truths*, en «Mediaeval Studies», 32 (1870), p. 91. Véase también sobre este tema en Suárez: HELLIN, J., *Las verdades eternas se fundan en Dios, según Suárez*, en «Revista de Filosofía», 22 (1963), pp. 19-42; ABRANCHES, C., *As verdades eternas e os possiveis na Metafisica de Suarez*, en «Revista Portuguesa de Filosofia», 4 (1948), pp. 364-380; SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967 (especialmente pp. 65-80); CRONIN, T. J., *Objective being in Descartes and Suarez*, Roma, 1966, pp. 41-56.

128 Cfr. COURTINE, *Le statut...*, p. 262.

129 ABRANCHES, C., *art. cit.*, tras distinguir posibilidad intínseca *in se* y *quoad nos*, escribe que «Suárez vio bien que los posibles no tenían ser real», concluyendo que para Suárez, por tanto, «las esen-

Acudamos de nuevo a una parte del texto citado líneas más arriba: «si la ciencia divina se considera sólo como simple inteligencia de las criaturas en su ser esencial o posible, o en cuanto visión intuitiva de la existencia, entonces parece que puede concederse sin inconveniente que la verdad de esta ciencia consiste también en una conformidad con dichos objetos, pues desde este preciso punto de vista, no es causa de tales objetos, sino mera intuición y casi especulación». Del texto se sigue que Suárez de algún modo equipara la ciencia de visión y la de simple inteligencia y, por tanto, el ser real de las cosas que son objeto de aquélla y el ser meramente posible objeto de la ciencia de simple inteligencia. Cada uno se sus objetos tiene un ser que le es propio. Una vez sentado este principio, escribe en el parágrafo siguiente: «sin embargo, si queremos hablar con pureza y propiedad, no debemos decir que la ciencia divina, considerada en estos aspectos, sea medida por dichos objetos; porque Dios tiene la ciencia de ellos en tal manera que no recibe de los mismos esa ciencia, sino que la posee por sí y de modo intrínseco, y en virtud de su perfección esencial tiene toda la rectitud e infabilidad de tal ciencia. Además, porque dicha ciencia alcanza esos objetos secundarios de tal manera que no encierra ninguna relación o referencia real para con ellos, antes bien, los alcanza a todos de modo más eminente por el hecho de comprenderse a

cias o los posibles no tienen más ser que el ser eminencial que tienen en Dios como fuente y principio de todo el ser» (p. 378). Este autor cita exclusivamente los textos en los que el Eximio afirma que la esencia de la criatura no tiene en sí ningún ser real antes de su producción por Dios. Ciertamente, no puede negarse que Suárez haya escrito eso; pero lo que está en cuestión es si nuestro filósofo, no en el simple enunciado de esta tesis –donde es claro–, sino en el desarrollo y explicación consiguiente mantiene la misma postura o se ve obligado a deslizarse hacia otros planteamientos más bien contrarios al postulado inicial. El punto que está aquí en litigio es la coherencia interna del sistema filosófico suareciano, la fidelidad a los principios enunciados.

sí mismo»[130]. En este pasaje el Eximio se desdice de anteriores afirmaciones o, al menos, las rebaja sustancialmente. Insiste de nuevo en el carácter de objeto secundario que los posibles tienen respecto a la ciencia de Dios. Al comprenderse a Sí mismo, Dios alcanza a todos los objetos del modo más eminente; pero no debe pasarse por alto que el motivo último por el que mantiene que Dios conoce los posibles en ellos mismos (*in seipsis*) es que no sólo los conoce según el ser eminente que tienen en Dios, sino también según el ser propio que poseen formalmente en sí mismos. De lo contrario, no podría crearlos, pues las criaturas «no han de ser creadas según el ser eminente que poseen en Dios, sino según el ser formal que reciben en sí mismas»[131].

En un pasaje posterior compara Suárez la ciencia y la voluntad divinas –concretamente, la ciencia de simple inteligencia y el amor necesario de Dios– respecto de las criaturas posibles y comenta una afirmación de Cayetano, según la cual «Dios ama necesariamente a las criaturas en cuanto están en El mismo, pero no en cuanto están en sí mismas, porque en cuanto están en Dios no tienen otra bondad ni otro ser más que el de Dios; en cambio, en cuanto son en sí mismas, tienen un ser distinto». Esta opinión de Cayetano es lo que le llevó, según testimonia Suárez, a equiparar el amor al conocimiento de las criaturas en cuanto posibles. Opinión con la que el Eximio no está enteramente de acuerdo, mostrando sus razones: «mediante la ciencia se conocen verdaderamente las naturalezas creables en cuanto son entes esencialmente distintos de El y, por tanto, se conocen terminativamente en sí mismos y según el ser absoluto de su esencia (...); porque se conoce en sí también lo que está prescindido de todo su ser actual»[132]. La conclusión es clara: Dios conoce las criaturas en sí mismas; en cambio, a diferencia de la ciencia, mediante el amor «no son

130 DM, 8, 5, 6.

131 DM, 30, 15, 23.

132 DM, 30, 16, 42.

realmente amadas en sí mismas, sino sólo en el ser que tienen en la omnipotencia de Dios». Por eso señala al final del parágrafo que la diferencia entre el amor y la ciencia consiste en que mediante aquel Dios puede amarse perfectísimamente no amando propiamente a las criaturas *en sí mismas*.

De todo lo dicho se desprende que la ciencia de Dios, en cuanto especulativa e intuitiva, supone a los posibles ya constituidos; a pesar de algunas afirmaciones contrarias –que podríamos denominar «programáticas»–, Suárez mantiene que los posibles, en cuanto conocidos –o término de la ciencia de Dios– en sí mismos, regulan el conocimiento que Dios tiene de ellos[133]. Y así, llega a escribir: «no es legítimo afirmar que la ciencia de Dios sea medida por estos objetos, a pesar de que no es verdadera si no está en conformidad con ellos»[134]. Difícil equilibrio el de no ser medida y, al mismo tiempo, tener que estar en conformidad para ser verdadera. Suárez ha sido llevado a esta situación desde el momento en que parte de la admisión del posible como algo dado, con su realidad propia. El problema aparece con todas sus consecuencias al querer armonizarlo con la teoría de la ciencia divina. El posible se considera aquí como objeto, pero no le viene su consistencia del mero ser objetivo, algo extrínseco y no constitutivo del posible, como vimos en el capítulo anterior. El ser objeto es una consecuencia de su intrínseca realidad y ésta, a mi juicio, se inscribe en la línea de la doctrina aviceniana del triple estado de la esencia, según he venido manteniendo hasta aquí. Se trata, por tanto, del posible –o esencia– en sí mismo considerado; justamente por no ser la esencia *in intellectu*, ni tampoco *in rerum natura*, no es causada y se ofrece como tal a la ciencia divina. Su ser de esencia en sí

133 DM, 1, 4, 21: «homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam».

134 DM, 8, 5, 6.

misma no es algo meramente inteligible, objetivo, ni tampoco es un ser existencial o efectivo, sino esencial, es decir, real, con consistencia ontológica. Tal es el ser que corresponde propiamente a la esencia y que puede, a su vez, recibir una determinación mental o existencial, pero que conserva como caracterización radical su neutralidad, garantía de esa pretendida pureza ontológica.

4) *Consideraciones finales*

El posible no se funda en la ciencia divina, según hemos podido comprobar. Además, en las relaciones entre ciencia y omnipotencia divinas, Suárez concede la primacía a esta última: «formalmente hablando, Dios no se constituye con poder para actuar (*potens ad agendum*) por la ciencia, sino por su sustancia y omnipotencia»[135]. Más atrás vimos también que los posibles no son creaciones arbitrarias de Dios, pues la conexión de los extremos de una proposición es necesaria con una necesidad que proviene del objeto mismo, sin que el ejemplar divino pueda representarlo de otro modo[136]. En suma, el fundamento último de los posibles no se halla en el Entendimiento ni en la Omnipotencia de Dios, sino en esa mutua correspondencia de las notas. Esta correspondencia lógica es última y no cabe traspasarla en busca de un más allá fundante. Las notas mutuamente incontradictorias deben considerarse en la identidad de su conexión, que «aunque sea concebida por nosotros de modo complejo o por modo de unión del predicado con el sujeto, en la realidad no es nada fuera de la misma entidad

135 *De Divina Substantia*, 2, 25, 27 (Vives, I, p. 153). Continúa el texto con la afirmación de que «loquendo formaliter de principio per se agendi, non ideo potens est Deus efficere omnia, quia scit omnia, sed quia habet talem potentiam et efficaciam». Cfr. *ibid.*, 3, 2, 10 y 11 (Vives, I, pp. 198-199).

136 Cfr. DM, 31, 12, 46.

de la cosa»[137]. Emerge con fuerza la idea de unidad del posible, que se establece como lo primero en el orden ontológico, de manera que, como ha escrito Rast, «se hace así innecesaria la pregunta por la procedencia de las notas propias de las esencias»[138]. Toda distinción o composición quedará reducida, según el planteamiento suareciano, a algo que es propio del entendimiento, constitutivamente limitado en su alcance; pero es una solución a la que no se ve cómo ha llegado desde esa limitación constitutiva.

Planteada así su solución al problema, no basta con decir que, para Suárez, algo es posible porque sus extremos son incontradictorios: ésta sería la vía de invención que da con el fundamento último negativo, que entiende el posible como no-repugnancia. Pero la positivización del posible requiere la interna unidad de éste, que es así supuesta como algo independiente del pensamiento, extramental. Debe decirse entonces, invirtiendo los términos, que los extremos son incontradictorios porque algo es posible, ya que este algo consiste en esa unidad –de indentidad– entre lo extremos. La no-contradicción es, pues, autoidentidad[139].

Observamos, pues, en la tesis suareciana la suposición de la entidad del objeto, que era justamente lo que se estaba cuestionando. Además, no se justifica el paso de la incontradicción a la auto-identidad. La identidad es, podemos decirlo así, lo que la verdad «añade» a la esencia. Esta identidad, en mi opinión, estaba de algún modo implícita –si bien gratuitamente– en la concepción suareciana

137 *Ibid.* Cfr. DM, 31, 2, 8.

138 RAST, *art. cit.*, p. 365.

139 A propósito de la distinción de razón entre esencia y ser, ha señalado Polo: «para la doctrina de la distinción virtual la inexistencia no afecta a la esencia, sino que, justamente, al prescindir de la existencia, la esencia se constituye como un reducto residual y exento, en que la idea de identidad tiene asiento propicio. Se trata, desde luego, de una identidad de verbo copulativo que no consigue animar la inerte fijeza de las notas». *El acceso al Ser*, Pamplona, 1964, p. 367.

expuesta más arriba, que entiende lo real, en último término, como lo no-repugnante o no-contradictorio. Sin embargo, la idea de identidad sólo se hace explícita al aparecer la verdad. Es significativo apreciar a este respecto cómo Suárez se encuentra cercano a la posición que mantiene que la verdad trascendental sólo añade al ente una negación; de tal modo, que la verdad se explicaría por los principios intrínsecos de la cosa, no añadiendo, por tanto, nada a la entidad de la cosa, a no ser una negación de ficción o apariencia. En la tercera opinión que Suárez expone acerca de la esencia de la verdad trascendental, se argumenta diciendo que «una cosa es verdadera en un determinado orden de entes porque tiene la verdadera naturaleza o los principios esenciales propios de esa cosa; y se dice que tiene verdadera naturaleza porque no tiene una naturaleza ficticia, ni extraña, ni aparente, sino aquella que es propia de dicha cosa»[140]. En la refutación de tal opinión el Eximio reconoce que «parece que esta explicación no es del todo improbable; sin embargo, porque resulta nueva, no debemos aprobarla»[141].

La equivalencia entre la verdad y la esencia se aprecia claramente al estudiar el sentido que las expresiones *verdad* y *verdadero* tienen en relación al objeto de la metafísica. Acudiendo a textos que han ido apareciendo a lo largo de este trabajo, se observa un primer sentido del término «verdadero» inseparablemente unido al significado propio de la esencia real, como *real* y *apta* para existir. Son los pasajes en los que se enuncia el contenido del ente como nombre y se califica la esencia que tal acepción del ente tiene como «real», «verdadera», «apta para existir»[142]. Pero, junto a este primer sentido, hay otro, que es el empleado a lo largo de la disputación 31, en el que por

140 DM, 8, 7, 17.

141 DM, 8, 7, 18; cfr. SEIGFRIED, H., *o. c.*, pp. 40-41.

142 Cfr. DM, 2, 4, 5; 2, 5, 8; 2, 5, 16; 3, 2, 4; 6, 7, 2; 54, 1, 6; 54, 1, 8; 54, 1, 9.

«verdadero» se entiende «actual» y «positivo»[143], adjetivo este último que utiliza en algunos lugares para reforzar la *entidad* de lo actual.

Tenemos así que, mientras en algunos textos emplea el término *verdadero* como opuesto a «fingido» o de razón, en otros lo emplea como opuesto a posible o en potencia[144]. Se trata, por consiguiente, del mismo uso que hemos visto referido al término real, en su acepción estricta (= actual) o amplia (= posible, no fingido).

Recogiendo todo lo que se ha dicho hasta el momento, debemos plantearnos ahora el significado del pensamiento del Doctor Eximio sobre los posibles y su relación con Dios. Lo que está en litigio es la presunta independencia que en la doctrina suareciana puedan tener las esencias posibles respecto de Dios. Este es el punto en el que se han centrado las críticas y apologías[145]. Tanto unas como otras

143 Cfr. DM, 31, 2, 1; 31, 2, 2; 31, 2, 3; 31, 2, 11; 31, 3, 3; etc.

144 DOYLE, J.P., *Suárez on the reality of the possibles*, en «The Modern Schoolman», 45 (1967-68), tras citar un texto de Suárez (DM, 2, 4, 5) que he reunido en el primer grupo de textos, en los que «verdadero» se opone a «ficticio», escribe: «It should be evident that Suarez use of 'true' in this passage is not the same as in *ibid.*, disp. 31, sec. 2, no. 1» (p. 37, n. 38). Este último pasaje corresponde al grupo de textos en los que por «verdadero» se entiende «actual», a lo que se opone lo posible o en potencia. Unas páginas más adelante, cita los textos DM, 31, 3, 3 y 31, 2, 11 y añade a continuación: «Note here in what sense an essence es 'not true' prior to its existence. 'Not true' in this sense of actual reality does not contradict Suárez terming an essence 'true' as potential» (p. 40, n. 59).

145 Así, RAST, M., *Die Possibilienlehre des F. Suárez*, en «Scholastik», 10 (1935), mantiene la tesis de que para Suárez «gibt es unabhänging von Gott ein Reich der Wahrheiten» (p. 340); y como conclusión de su artículo escribe: «In signo rationis vor der Erkenntnis Gottes, d. h. also unabhänging von ihm, gibt es einen ganzen Kosmos von geistigen Wesenheiten, ein ganzes System von Wahrheiten. Woher stammt dieses?– Wir erhalten keine Antwort darauf. Suárez kann keine Antwort geben. Aber nachdem

tienen sus razones, apoyadas todas ellas en los propios textos del Eximio.

La solución pienso que ha de buscarse en una posición intermedia, consecuencia de una permanente tensión entre uno y otro extremo, es decir, entre la dependencia y la independencia respecto de Dios. La posición suareciana no es, en mi opinión, el logro de una armonía, sino más bien

hat er die Possibilien in ihrem logischen Sein von der Wesenheit Gottes losgetrennt, blieb ihm folgerichtig kein anderer Ausweg übrig, als dem ganzen Reich der Wesenheiten die uns so eigentümlich anmutende Selbständigkeit einzuräumen. Das Denken Gottes kann nicht letztes Fundament sein; als spekulatives Erkennen zaubert es seine Gegenstände nicht aus dem Nichts hervor. Es findet sie vor, entweder in der Wesenheit Gottes –und das ist die Lösung eines Thomas und mancher anderer Scholastiker– oder in einem aussergöttlichen Bereich 'gegebener' Wahrheiten» (p. 368). Frente a esta opinión de Rast y refiriéndose expresamente a ella, ha escrito SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik*, Bonn, 1967, p. 76: «Die objektiven Begriffe und Gegenstände des göttlichen Verstandes sind zwar, nach Suárez, vom göttlichen Verstand und seinen exemplarischen Ideen und formalen Begriffen verschieden, aber sie sind auch als solche nur in Gott; an sich, in einem aussergöttlichen Bereich sind sie schlechterdings nichts. Die objektive Entität der Geschöpfe bzw. der reinen Gedankendige ist an sich nichts Ewiges bzw. überhaupt nichts ausser Gott, und in einem aussergöttlichen Bereich kann der göttliche Verstand absolut nichts erkennen».

MAURER, A., *St Thomas and eternal truths*, en «Mediaeval Studies», 32 (1970), dice acerca de las esencias posibles que «from all eternity essences have this type of possible being in themselves, independent of any extrinsic efficient causality. In other words, essences are not created by God in their mere possibility but only in their actual existence» (p. 104). Por el contrario, HELLIN, *Las verdades esenciales se fundan en Dios, según Suárez*, en «Revista de Filosofía», 22 (1963), declara ilegítima la conclusión de que «según Suárez, ni las esencias posibles ni las verdades quidditativas, dependen de Dios de ninguna manera», afirmando que «se pueden fundar en Dios, pero no en los atributos operativos del poder o voluntad o entendimiento, sino en la esencia divina, que es lo que Suárez enseña con claridad y

de un equilibrio, lo que hace que sea inestable y que tienda inevitablemente a inclinarse de uno u otro lado.

Suárez, en definitiva, como hemos podido comprobar en varios de los textos aquí citados, pretende evitar a toda costa que la esencia posible de la criatura «tenga desde la eternidad un ser real distinto del ser de Dios»[146] o «ser que conviene a las criaturas con independencia de Dios»[147], es decir, que sea «una verdadera realidad distinta de Dios»[148]

constancia» (p. 41); según él «no hay esencias posibles, ni verdades algunas reales, que no se fundan en el ser necesario e infinito, y que si no se fundan en él son nada y quimera» (p. 40). De la misma opinión es ABRANCHES, C., *As verdades eternas e os possiveis na Metafisica de Suarez*, en «Revista Portuguesa de Filosofía», 4 (1948), aunque reconoce la dificultad de la terminología suareciana, que puede inducir a error (cfr. pp. 377-389) y también TOVAR LLORENTE, J., *La necesidad de los juicios ideales*, Madrid, 1940, pp 60-69.

DOYLE, J.P., *Suarez on the reality of the possibles*, en «The Modern Schoolman», 45 (1967-68), p. 46, sostiene que «on the question of eternal truths, Descartes thought that his unnamed opponent had come close to blasphemy by declaring that if there were no God, these truths would still be true. Such a declaration implies that merely possibles creatures would be equal to God to the extent that they, of themselves, would be independently and truly what they are. This implication has not fazed Suarez». CRONIN, T. J., *Objective being in Descartes and in Suarez*, Roma, 1966, piensa también que «such essences necessarily being what they are, they are in no way dependent upon the divine will» (p. 53). WELLS, N., *Suarez on the ternal truths*, en «The Modern Schoolman», 58 (1981), p. 169: «And for all of his efforts to emphasize the purportedly post-existential conditional necessities of such essential predication in the instance of the *aeternae veritates* and the presence of a potential efficient cause, the possibility on the part of creatures prior to their creation remains genuinely pre-existential and independent of God's creative act».

146 DM, 31, 2, 1.

147 DM, 31, 2, 2.

148 *Ibidem*. DM, 20, 1, 30: «Veritas autem est esse essentiae creaturae, aut esse cognitum seu intelligibible, antequam creaturae fiant, nihil reale esse extra Deum».

o, como señala en otro lugar, que «sea una verdadera realidad que tenga un verdadero ser real distinto del ser de Dios»[149]; en definitiva, que «se diera una entidad eterna e increada fuera de Dios»[150]. Esto explica que, al citar los textos de Suárez, haya que hacer hincapié en las expresiones «actual» o «en acto», pues por *entidad*, en el sentido estricto de la palabra, el Eximio entiende entidad en acto, puesta fuera de sus causas. Una vez señalado esto, se encuentran, por otro lado, numerosos pasajes en los que se habla de una cierta independencia o *esse proprium* por parte del posible. Así, en la cuestión de la ciencia de Dios, que conoce las criaturas en sí mismas, es decir, según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas. Esto, lo mismo que el tema de las verdades eternas, cuya necesidad proviene *del objeto mismo*, plantea la cuestión de la autonomía del orden de los posibles. Pero si se quiere llevar ésta al extremo, nos encontramos inmediatamente con rotundas afirmaciones que niegan toda independencia real respecto del ser de Dios. Es la tensión o equilibrio al que me he referido líneas más arriba. ¿Cómo explicarlo satisfactoriamente?

En diversos lugares se ha señalado la insistencia de Suárez en asegurar la unidad del concepto de ente. Esta unidad es una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la conveniencia y semejanza de las cosas en el ser; así, en la medida en que el concepto objetivo de ser o existencia es uno, lo es también el concepto del ente[151]. En esta conveniencia en ser o existir coinciden Dios y las criaturas. Como ha escrito Philippe, es muy significativo que «la investigación de las causas propias de lo-que-es (descubiertas por inducción) está como absorbida por el análisis reflexivo del concepto formal de ser en su relación con el concepto objetivo. Esta es la razón, por otra parte, de que el pro-

149 DM, 31, 2, 3.
150 DM, 31, 2, 5.
151 Cfr. DM, 2, 2, 14.

blema del acto desaparezca casi totalmente»[152]. El acento se ha puesto en el concepto, en la manera humana de conocer el ente[153], lo que ha llevado a Philippe a hablar de una «especie de descripción meta-psicológica del ente. Partiendo del concepto formal del ente se llega al ente relativo a ese concepto; la metafísica se hace relativa al conocimiento reflexivo de la intencionalidad»[154]. Esto explica que en la obra del Eximio sea muy fuerte la huella de la esencia, del posible, del concepto, en virtud de esa unidad que, en gran medida, es fruto del peso intencional con que tal metafísica está lastrada.

El modo humano de conocer es limitado y procede por partes; conocemos a través de los conceptos. Cuando una metafísica como la suareciana, que entronca con la gran tradición medieval y aristotélica, pone el acento en el aspecto intencional, corre el peligro de no distinguir los diversos ámbitos. La primera consecuencia de ello es el empeño por dotar a las esencias en sí mismas, al margen de su existencia en el entendimiento o en la realidad, de un ser propio que, inevitablemente, será intencional, objetivo, pero que, distinguiéndose de su consideración en el entendimiento y reforzado por la partícula *en sí*, se cede a la ilusión de pensarlo como real y se le otorga un ser propio, una consistencia ontológica, o presuntamente ontológica. En el tema de los posibles, la anterioridad lógica que, como consecuencia de la operación mental, poseen respecto a la

152 PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Paris, 1975, vol II, p. 103.

153 CASTELLOTE, S., *La posición de Suárez en la historia*, en «Anales del Seminario de Valencia», 2 (1962), p. 23: «debido a un cambio en la problemática del ser, la solución suareciana se sitúa también en este campo, dando más importancia al concretismo y a la manera humana de conocer. (...) parece que Suárez no tiene tanto en cuenta los principios metafísicos del ser, cuanto los principios lógicos»; más adelante señala que «subraya más que Sto. Tomás el 'conceptus'» (p. 26).

154 PHILIPPE, M.-D., *o. c.*, p. 104.

realidad, puede convertirse en una anterioridad absoluta, como fruto de esa condición impuesta por la mente, que hace que se piense que los posibles *sólo* requieren la existencia para ser *completos*. Surge entonces el serio problema de su relación con Dios que en Suárez está, además, contrastado con las fórmulas inapelables de la fe, a las que él mismo acude.

El problema, en mi opinión, no es que el Eximio haya construido un mundo de entes al margen de Dios; basta leer el proemio de las *Disputaciones* para darse cuenta de los motivos que animan toda su obra. Sino que está, más bien, en el carácter general e indeterminado, pero tendencialmente unívoco –por intencional–, del concepto de ente y el modo como se aplica al ente finito y al ente infinito. Mediante la consideración del ente de razón, el posible, el *esse essentiae* y la ciencia divina, he procurado mostrar ese rasgo del talante filosófico suareciano. Pero no puede cerrarse este estudio sin acudir al otro gran tema, el de la existencia, que, aunque ha sido aludido en numerosas ocasiones, no ha podido todavía –por razones de método– ser afrontado directamente. A él se dedica el último capítulo del presente trabajo.

CAPITULO V

POSIBILIDAD Y EXISTENCIA

En los capítulos precedentes se ha estudiado la noción de posible siguiendo un procedimiento que podríamos denominar retrospectivo, en cuanto que pretende remontarse al constitutivo último del posible; éste, según ha quedado señalado, consiste en la incontradicción de los extremos. El posible es así, antes que nada, un posible lógico. Sin embargo, esta perspectiva no agota la consideración del posible, ya que su estudio puede también llevarse a cabo con base en el aspecto tendencial que expresa. Corresponde esta orientación a lo que más propiamente debe denominarse «potencia», como también quedó indicado más atrás, y que como tal encuentra un tratamiento constante a lo largo de la filosofía clásica de tradición aristotélica. En este preciso sentido, toda potencia es *potencia de*, señalando la preposición su referencia al acto. La potencia es un *todavía no* que no significa simple negatividad o privación pura, sino una capacidad real de recibir el acto. Se considera desde el acto, al que se ordena, y se expresa adecuadamente como *poder-ser*. Ahora bien, el problema que se plantea es el de la relación entre potencia y posible, en cuanto que en aquélla se muestra claramente su ordenación al acto, mientras que el posible parece alejado de él. Ciñéndonos al ente, podemos cuestionarnos en qué sentido la esencia, que en último extremo se reduce a incontradicción lógica, dice ordenación o referencia al ser.

El planteamiento del filósofo granadino le lleva a considerar la existencia desde la posibilidad, puesto que, como hemos visto, «ontológicamente, esto es, en la esfera del

ser, la interna unidad del posible es lo primero»[1]. La originación del posible lógico, con el carácter positivo que la doble negación implica, adquiere un rango ontológico, una consistencia que, de alguna manera, lo hace independiente incluso de Dios. Esta nueva perspectiva tendrá indudables repercusiones en la noción de existencia y, por consiguiente, comportará todo un reajuste en la estructura metafísica del ente.

El estudio de los diversos textos del Eximio analizados hasta aquí pone de relieve la implícita centralidad del posible, que emerge como punto focal de su metafísica. El posible se absolutiza cuando es desechada como secundaria la pregunta «con respecto a qué es posible». El posible no es relativo, sino absoluto, merced a esa correspondencia mutua entre los extremos; no es una posibilidad *secundum potentiam*. Así pues, el posible, de modo inmediato, no se define como lo que puede ser; esto deviene metafísicamente secundario. No parece entonces que pueda hablarse de la posibilidad como un modo de ser, sino más bien del ser –o existencia– como un modo de determinación de lo posible. El tema tiene, a la vista está, un trasfondo metafísico de innegable relevancia, que abordaré a continuación partiendo de la doble descripción de la existencia que propone Suárez, para estudiar en el apartado final la relación entre posibilidad y existencia, mediada por el concepto un tanto impreciso de «realidad». Volvemos así a la noción de ente en cuanto ente *real*, objeto de la metafísica, con la que se inició este trabajo. La noción de realidad es la que articula, en la trama expositiva suareciana, la correspondencia entre lo existente y lo posible.

1) *Noción suareciana de existencia*

En la sección séptima de la disputación 31 declara Suárez su propósito de considerar qué es la existencia: «una

1 RAST, *art. cit.*, p. 365.

vez que se ha explicado la distinción y después de haber comprendido qué es la esencia, será fácil poner de manifiesto qué es propiamente la existencia, al mismo tiempo que la exposición de este punto confirmará más la doctrina hasta aquí explicada»[2]. Resulta significativo señalar que Suárez llega a plantearse en qué consiste propiamente la existencia después de un largo tratamiento de la distinción entre la esencia y la existencia en el que, obviamente, ha aparecido numerosas veces el término *existentia* con una significación precisa. Así, al comienzo de esta disputación escribe que «por ser *(esse)* entendemos la existencia actual de las cosas», añadiendo allí mismo que el ser de la existencia actual es «el ser actual fuera de las causas, por el que una cosa creada es puesta fuera de la nada»[3]. Asimismo, en otros lugares –siempre anteriores a esta sección séptima– define Suárez la existencia o ser de la existencia como «existir actualmente en la realidad»[4]; y, de nuevo, como «aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas y deja de ser nada comenzando a ser algo»[5]; la existencia, continúa poco más adelante, es «aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto»[6]; «el ser por el que se constituye el ente en acto»[7]; «el ser real por el que la esencia actual se constituye inmediata e intrínsecamente como ente en acto»[8]; «este mismo ser real por el que la esencia se constituye primariamente como ente en acto, es verdadero ser de existencia»[9]; la existencia es «la razón de

2 DM, 31, 7, 1.
3 DM, 31, 1, 12.
4 DM, 31, 4, 4.
5 DM, 31, 4, 6.
6 DM, 31, 5, 1.
7 DM, 31, 5, 15.
8 DM, 31, 6, 9.
9 DM, 31, 6, 11.

ser en la realidad y fuera de las causas»[10]. Estos son algunos de los más significativos pasajes en los que el Eximio define o describe la existencia. Todos ellos se encuentran en las seis primeras secciones de la disputación 31. Después de este breve recorrido podemos preguntarnos si algo nuevo puede decir Suárez sobre la existencia en la sección séptima, tal como él mismo lo anuncia. Más bien se tratará –podría parecer– de un resumen o selección de los textos más interesantes ya expuestos.

No es difícil concluir, después de los textos aducidos, que la significación que da a la noción de existencia está ya presente en sus premisas especulativas y depende fundamentalmente de su concepto de ente objeto de la metafísica, que definió en la segunda disputación como «id quod habet essentiam realem». Vayamos ahora al estudio de las dos descripciones de la existencia que propone.

a. *La existencia como «un cierto acto» o modo.*

Inicia su estudio exponiendo la doctrina aviceniana sobre la existencia, según la cual «la existencia de la criatura es un accidente de ésta». Acto seguido, enlaza con el tema de la distinción entre esencia y existencia, al afirmar que «algunos de los que piensan que la existencia es una realidad *(rem)* o un modo realmente distinto de la esencia actual, piensan que esto es verdadero con toda propiedad, afirmando que la existencia es un accidente que pertenece a un determinado predicamento, concretamente al predicamento *cuando* o al de la *cantidad*»[11]. En la base de este argumento está la identificación de duración y existencia, señala Suárez. Refuta con varias razones esta sentencia y expone la que él piensa que debe mantenerse: «los que tienen una opinión más recta, aun dando por supuesta la distinción de

10 DM, 31, 6, 23.

11 DM, 31, 7, 1.

esencia y existencia, afirman que la existencia es un cierto acto *(quemdam actum)* o término de la esencia del mismo predicamento que ella, aunque no se ponga en ella directamente, sino reductivamente»[12]. Por los términos en que se expresa, se observa un empeño conciliador que permitiría calificar esta definición como de compromiso. En efecto, haciendo referencia a la sentencia aviceniana, subrayó que *algunos* de los que mantienen la distinción modal o la real se adscriben a esa doctrina de Avicena. Ahora, con la exposición de la verdadera sentencia, parece como si pretendiera recuperar a todos aquellos defensores de la distinción modal o real que no suscriben la opinión del filósofo árabe. El talante conciliador de la sentencia se observa también por la imprecisión con que se expresa: «un cierto acto o término de la esencia». No podemos, pues conformarnos con esta primera exposición, un tanto ambigua. Más adelante explica algunos extremos de esta sentencia: «hay que afirmar, pues, que en dicha sentencia la existencia no es un ente completo, sino que está destinada para ser acto de la esencia y constituir con ella un uno *per se*»[13]. Tampoco se aclara mucho con esta explicación –que es más negativa que positiva– la relación que hay entre la esencia y la existencia. Lo que queda patente después de todo lo dicho es que la existencia es *para la esencia* –en este sentido, ha hablado de «cierto acto o término de la esencia», «destinada a ser acto de la esencia»– y que constituyen ambas una realidad que es una *per se* y no *per accidens*. Afirmaciones aún insuficientes que completará en párrafos posteriores al exponer el núcleo de su tesis.

12 DM, 31, 7, 3; un texto casi idéntico: «ergo (existentia) non est proprie forma, sed est quidam ultimus terminus et actus essentiae» (DM, 31, 10, 2).

13 *Ibidem*. DM, 31, 13, 4: «Quod vero in septima dicit –se refiere aquí a Cayetano–, ex materia et forma fieri unum per se, non vero ex esse et essentia, falsum esse censeo, etiam in opinione quod essentia et existentia realiter distinguantur». Da a continuación cuatro razones explicativas.

En este último punto incide la objeción que se plantea el propio Suárez, según la cual puede decirse que «la realidad existente, en cuanto existente, no se coloca en predicamento alguno, puesto que las series de predicamentos abstraen de la existencia actual»; luego la existencia no puede pertenecer a un predicamento y, puesto que «las realidades completas se constituyen en un predicamento según la compleción total que poseen en su género, mas no se constituyen en cuanto son existentes», habrá que concluir que «la existencia se ordena a completarlas; luego será un accidente de las mismas y no formará con ellas un uno *per se*, sino *per accidens*»[14]. En la respuesta a la objeción explica Suárez que «dado que colocarse en un predicamento no es algo real, sino de razón, por esto mismo no necesita de la existencia actual en acto ejercido para ser puesta en un predicamento, aunque se la pone en cuanto que es algo existente en acto signado, o en cuanto posiblemente existente»[15].

Una realidad –sigue diciendo el Eximio– «al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad, o un nuevo modo sobre sí misma totalmente considerada en cuanto existe posiblemente, de suerte que se trate de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual, sino que más bien se añade a sí misma toda, por así decirlo; puesto que, mientras sólo estaba en potencia, nada era; y cuando existe en acto, es toda ella algo»[16]. Es este un pasaje clarificador que deja entrever los presupuestos metafísicos del Eximio acerca de la esencia y la existencia; se impone, pues, analizarlo detenidamente.

Llama la atención, en primer lugar, el carácter relativo del *nihil*, al que ya he aludido más arriba. Suárez dice que mientras una realidad determinada sólo estaba en potencia, era nada. El empleo del *nihil* es despojado del rigor que tendría entendido como la nada absoluta, para convertirse en un modo indicativo de expresarse. Si esa realidad nada

14 DM, 31, 7, 4.
15 DM, 31, 7, 5.
16 *Ibidem*.

era y, por otra parte, se dice que sólo estaba en potencia, aquí, una vez más, la *nada* hay que entenderla como nada de acto o de existencia. De otro modo, es difícil ver cómo puede hablarse de una *realidad* –por tanto, determinada, con un contenido preciso– y, al mismo tiempo, afirmar que *esa* realidad nada es. Es un sentido que ya encontramos en Suárez aplicado a la potencia y el acto, que entiende como no-ser y ser, respectivamente[17]. Además, en el pasaje citado es claro que lo que el Eximio niega es que esa realidad, en cuanto existe posiblemente, sea un *modo actual* y por eso no se trata, dice, de «la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual».

Un segundo aspecto que se destaca del texto es la afirmación de que esa realidad en acto «se añade a sí misma toda». Veamos qué quiere decir Suárez con esto. Podría parecer que con este texto se desautoriza la crítica dirigida contra la metafísica suareciana, basada en que en ella la existencia constituye el paso del estado de posibilidad al de realización, anticipándose así la célebre definición wolffiana de la existencia como *complementum possibilitatis*[18].Como recuerda Suárez, no se trata de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual. Está aquí latente el postulado de la identidad real de esencia y existencia. Como es sabido, y el Eximio repite con insistencia en numerosos textos, esta identidad se da entre la esencia actual y la existencia. Más atrás se hizo referencia a la ambigüedad que puede encontrarse en la noción de esencia, según se considere como esencia actual o como esencia posible, pues

17 DM, 31, 3, 1.

18 WOLFF, *Philosophia Prima sive Ontologia*, n. 174. Cfr., por ejemplo: FABRO, C., *Esegesi Tomistica*, Roma, 1969, pp. 191-192, 249; GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, p. 155; POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, 1964, pp. 360 y 365; ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1972, p. 76; GONZALEZ, A.L., *Ser y participación*, Pamplona, 1979, p. 99; CORETH, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, 1964, pp. 163-164.

no siempre deslinda Suárez los dos ámbitos[19]. En el caso presente, el hecho de que la realidad «se añade a sí misma toda» indica que, al existir en acto, lo que *hay* es una esencia *actual* realmente idéntica a la existencia, mientras que, cuando esa misma realidad sólo estaba en potencia, la esencia de que se trataba era la esencia posible. Ahora bien, ¿quiere esto decir que entre la realidad en potencia y la realidad en acto hay una diferencia equivalente a la que existe entre el ser y la nada? La clave de todo el problema está en el doble sentido de «esencia». Suárez se da cuenta de que colocar la esencia en un predicamento no es algo real, sino de razón. Frente a esto aparece la existencia actual, que no puede ser puesta en predicamento alguno. Esta existencia no se diferencia realmente de la esencia; pero ¿de qué esencia está hablando aquí? De acuerdo con su doctrina, expuesta en secciones anteriores, se trataría de la esencia actual. Entre ésta y la existencia, nos dice, hay distinción de razón con fundamento en la realidad. Esta distinción reside en el hecho de que la existencia, aun siendo realmente idéntica a la esencia actual, es concebida bajo la razón o descripción de «ser en la realidad y fuera de las causas»[20]. Es una connotación que la esencia actual *de suyo* no expresa. Quedémonos entonces con la esencia actual. ¿Qué relación hay entre ésta y la esencia posible? Las dos son aptas para existir, pues son incontradictorias. La esencia posible es, además, calificada como real por el mero hecho de que «no envuelve en sí repugnancia alguna, ni es mera ficción del entendimiento»[21]. Pero es considerada, al mismo tiempo, como *nada* o *no ente en acto*, por estar en potencia.

Hay un texto que concilia ambos sentidos de esencia bajo la razón de ente como nombre: «(el ente) otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de

19 Cfr. *supra*, capítulo III, apartado 2.

20 DM, 31, 6, 23.

21 DM, 2, 4, 7.

la cosa que *tiene o puede tener* el ser»[22]. Esa esencia posible que, al estar en potencia, es *nada*, a su vez es significada formalmente por el ente como nombre con el mismo valor que la esencia que *tiene* el ser (siendo equivalentes ambos significados por la disyuntiva que emplea Suárez). Lo que este último pasaje pone de manifiesto es la equivocidad del término esencia, que permite –según los casos– considerarla como esencia posible opuesta a la actual, o como equivalente a ella. En suma, la esencia unas veces se identifica con la esencia posible y otras con la existencia. En sí misma la esencia no es algo distinto de una y otra. Lo cual quiere decir que, cuando se identifica con la existencia, la distinción de razón con fundamento *in re* de ésta se hace respecto de la esencia posible y cuando se identifica con la esencia posible está en potencia de existir realmente, ya que es apta para existir. La relación entre la posibilidad y la realidad queda fijada por esa esencia que puede encontrarse en uno u otro estado, sin apreciarse un cambio intrínseco.

De todo lo que antecede, se desprende como una consecuencia la afirmación de que la existencia es un estado de la esencia, el estado de «realización», mejor que de «realidad», pues la esencia en sí misma, como posible y apta para existir y, por consiguiente, no contradictoria, ya era *real*. Ha sido un proceso trabajoso el que nos ha permitido llegar hasta aquí. Tratemos ahora de probarlo con nuevos textos.

En primer lugar, citaré un pasaje que se encuentra a continuación del texto que ha originado el amplio comentario precedente. En él se plantea el Eximio si la existencia es un ente completo o incompleto. Veamos en qué sentido niega que pueda considerarse como un ente incompleto: «de aquí resulta también que la existencia no puede ser un ente incompleto en el sentido de ser realmente distinto de otro ente real y actual, del que sea modo o acto y con el que componga un ente completo»[23]. La razón de que lo niegue

22 DM, 2, 4, 3. (El subrayado es mío).
23 DM, 31, 7, 6.

es que, entonces, ese ente real y actual con el que la existencia compondría un ente completo debería ser a su vez un ente incompleto y, como señala a continuación, «todo ente creado completo o compuesto puede concebirse, con su total compleción y con todos sus modos, prescindiendo del ejercicio actual de la existencia, o incluyéndola en el ser posible o en acto signado»[24]. La existencia, en definitiva, no compone con la esencia; ésta es considerada completa en su realidad esencial, no requiere una determinación ulterior, que sería la existencia, por la simple razón de que, completa en su esencialidad, ya la incluye. Esta inclusión es, sin embargo, un tanto forzada y responde a su postulado de la identidad de esencia y existencia. En el pasaje que se comenta, si no se postula esa identidad habrá que mantener, o bien la distinción real, o bien la doctrina aviceniana de la existencia como accidente de la esencia.

No obstante, hay un sentido en que puede considerarse la existencia como algo incompleto: «en cambio, si hablasen sólo según la abstracción metafísica de la razón, en ese caso muy bien podría concederse que la existencia, en cuanto la concebimos racionalmente como distinta de la esencia, es algo incompleto y se la concibe como modo o acto de la esencia»[25].

Este texto evoca otro anteriormente citado en el que se afirma que la existencia es concebida por nosotros «como un modo o acto por el que tal esencia se constituye como ente en acto»[26]. Estamos desenvolviéndonos en el orden conceptual, según el cual pueden distinguirse la esencia y la existencia. En este sentido la existencia será un modo o acto de la esencia, constituyendo algo incompleto. Sólo conceptualmente puede hablarse de composición entre esencia y existencia; pero no de una composición *ut quo*, entre principios reales constitutivos, sino de una composición entre una esencia ya completa, pero a la que le falta la con-

24 *Ibidem.*
25 *Ibidem.*
26 DM, 31, 13, 9.

notación de ser en la realidad y fuera de las causas, con una existencia que expresa esta precisa connotación y constituye, no un co-principio, sino un modo o acto que completa en algún sentido la esencia y que es, por tanto, posterior, en cuanto expresa el ejercicio actual de la esencia[27]. Al hacer equivalentes, en los dos últimos textos de Suárez que se han traído aquí, modo y acto –o, mejor aún, al entender el acto como un modo–, se está postulando ineludiblemente la posterioridad de la existencia frente a la esencia, siempre en el plano conceptual.

Según este sentido, Suárez retiene como válida la distinción modal propuesta por Fonseca, pues esta doctrina «se diferencia de nosotros sólo en que él llama a esta distinción formal y *ex natura rei*, mientras que nosotros la calificamos solamente como distinción de razón fundada en la realidad»[28]. Es por tanto, una diferencia sólo de nombre.

27 FABRO, C., *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, en «Revue Thomiste», 58 (1958), p. 452: «*l'esse*, entendu comme *modus essentiae* parce qu'il signifie *l'exercitium actuale essentiae* est la notion exacte et précise de Suarez».

28 DM, 31, 7, 6. En el tratamiento de la distinción modal entre esencia y existencia se aprecia una ambigüedad en la doctrina suareciana, que le lleva en unos casos a asimilarla a la distinción de razón, mientras que en otros se aproxima más bien a la distinción real. Así, por ejemplo, afirma que quienes mantienen que el ser se distingue de la esencia formalmente como un modo de ella, «creen que la existencia se distingue realmente de la esencia» (DM, 31, 4, 5); en su exposición sobre las distinciones señala con claridad que la llamada distinción modal es una distinción real «ya que existe verdaderamente por parte de la realidad y no por parte de una denominación extrínseca del entendimiento» (DM, 7, 1, 16; cfr. DM, 7, 1, 20). Expresamente hace referencia a esta ambigüedad: «la distinción modal, puesto que es intermedia, unas veces es considerada real, según la afinidad que tiene con ella y otras, en cambio, es considerada no real, sino sólo de razón, según cierta conveniencia con esta otra» (DM, 7, 2, 1). Por último, se da el caso de un mismo pasaje de Escoto (*In III*, dist. 6, q. 1) citado por Suárez en dos lugares diferentes, en uno de los cuales entiende la distinción como propiamente modal o formal –*ex natura rei*– (DM,

En mi opinión, el Eximio utiliza la doctrina modal como modelo explicativo de la distinción de razón con fundamento en la realidad, teniendo en cuenta que se está moviendo en el ámbito conceptual: la existencia es *concebida como* un modo. A esto se refiere explícitamente en el texto que comentamos, pues la consideración de la existencia como modo o acto –dice– sólo tiene lugar «en cuanto la concebimos racionalmente como distinta de la esencia». Como ha señalado Di Vona, es éste «un punto históricamente bastante importante de la doctrina suareciana, ya que justamente por eso los escotistas posteriores a Suárez tendrán la convicción de que su propia doctrina sobre la distinción no es diversa de la de Suárez, si bien este último, a su juicio, no entendió perfectamente la concepción de Duns Escoto»[29].

En la sección décima de esta misma disputación 31 el Eximio alude repetidas veces a la doctrina por la que la existencia es concebida como acto metafísico y modo intrínseco de la cosa *(res)*. Así, por ejemplo, tras observar que se está refiriendo exclusivamente al modo de concebir y significar, escribe: «se dice con razón que la existencia en cuanto tal es concebida y significada más como una condición o modo que constituye a la cosa en el estado suficiente

31, 1, 11) y en otro como de razón (DM, 31, 6, 19). Sobre este punto véase WELLS, N., *Suárez, historian and critic of the modal distinction between essential being and existential being*, en «The New Scholasticism», 36 (1962), pp. 419-444. La mayoría de los autores que han tratado el problema se inclina a aproximar la distinción modal a la real (GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 161; DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, p. 43; OWENS, *The number of terms in the suarezian discussion of essence and being*, p. 165). Heidegger, en cambio, piensa que la distinción modal escotista no es sino la que Suárez llama *distinctio rationis* (cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 132).

29 DI VONA, P., *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, Firenze, 1968, p. 62. En esta obra se encuentra una exposición histórica del debate en torno a la distinción esencia-existencia en la Segunda Escolástica.

para causar que como causa o razón próxima de causar». Y unas líneas más abajo insiste de nuevo: «a la existencia se la concibe metafísicamente como un modo que constituye la esencia en el acto entitativo»[30].

Debemos ahora desentrañar qué es lo que Suárez quiere significar cuando califica la existencia como modo o acto y, en definitiva, si considera la existencia como un acto *(esse ut actus)*. Frente a todos los textos que he venido citando en las páginas precedentes y en los que la existencia es entendida como un modo, conviene traer aquí uno que ya conocemos, en el que se niega que la existencia sea un modo en el sentido propio del término: «hay que mantener que la esencia real y actual puede, sin duda, exigir naturalmente para existir un modo de subsistir o de inherir; mas este modo o término ulterior no es la existencia de la esencia misma, y no puede pensarse ningún otro fuera de estos términos o modos, el cual no sólo sea distinto realmente de la esencia actual, sino que sea la verdadera existencia de ella»[31]. Se ha señalado repetidas veces que la existencia no es un modo, sino que es concebida como un modo, pues desempeña una función semejante a la de éste, ya que «la existencia es aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto»[32]. El modo es entendido como término que completa la esencia; consecuentemente, la existencia se define como el «modo o acto por el que una esencia se constituye como ente en acto»[33] y, de manera todavía más clara, describe Suárez la existencia como «una especie de acto o término de la esencia»[34]. Por lo tanto, incluso considerándola como acto, el Eximio no duda en mantener que la existencia completa o termina la esencia.

30 DM, 31, 10, 14.

31 DM, 31, 5, 4.

32 DM, 31, 5, 1. DM, 31, 5, 15: «non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentiae».

33 DM, 31, 13, 9.

34 DM, 31, 7, 3.

Resulta interesante examinar cómo interpreta Suárez la sentencia de Tomás de Aquino según la cual la existencia es «el acto último o la última actualidad de la cosa». En primer lugar, observa Suárez que es acto «no físicamene y según la realidad, sino metafísicamente y según la razón» y explica a continuación en qué sentido puede decirse que es *acto último*: «respecto de los predicados esenciales, en cuanto el uno se compara al otro como el acto a la potencia metafísica, se llama a la existencia acto último por constituir en acto a toda la esencia que incluye todos los predicados esenciales, siendo aquello que, según nuestro modo de entender, adviene en último lugar a la esencia en la constitución de la entidad intrínseca y actual de la cosa»[35].

La existencia es acto último, nos dice; pero en esta expresión lo que realmente le importa a Suárez es subrayar el carácter de *último*, entendido no en el sentido de ontológicamente fundante, sino como algo posterior y, en definitiva, secundario. Es el último de los requisitos que le adviene a la esencia, ya constituida o completada por sus predicados esenciales, para ser esencia *en acto*. En efecto, si se compara a la esencia y a la existencia «según la razón o la precisión de la mente» (único modo según el cual se las puede comparar, pues realmente se identifican), entonces «hecha precisión de la existencia, no se concibe que permanezca la esencia en acto, sino sólo en potencia»[36]. En esta doctrina es entendida la esencia como un *antes* que pasa al *después* (ser); el ser o existencia es entonces un término o meta por alcanzar[37], desposeido de su principalidad metafísica.

La existencia no es tanto un acto cuanto lo que constituye *en acto*; el acto, para Suárez, es un estado de la esencia que se contradistingue del estado de posibilidad; la existen-

35 DM, 31, 11, 22.

36 DM, 31, 13, 23.

37 Cfr. RIERA MATUTE, A., *Reflexiones en torno a la posibilidad*, en «Anuario Filosófico», V (1972), p. 457.

cia es la que distingue lo actual de lo posible[38]. La equivalencia que hemos observado en varios textos suarecianos entre modo y acto confirma esta aserción. La función de la existencia puede explicarse a partir de esto como un modo que instala a la esencia en el estado de actualidad. En el siguiente texto el Eximio afirma explícitamente que la existencia no es, propiamente, un acto: «según nuestra opinión, la existencia, tal como se da en la realidad misma, no es tanto un acto de la esencia, cuanto la misma esencia en acto»[39]. Es un acto metafísicamente hablando, podríamos decir empleando la terminología suareciana, pero físicamente –en la realidad misma– es una consistencia: la esencia misma en acto, y no un acto *real*. En esta sentido cobran valor las siguientes palabras de Alcorta: «el problema de la filosofía existencial en Suárez tiene su núcleo angular en la afirmación suareciana de que la existencia es la *consistencia* ontológica del ser real. Esta primera y radical característica de la existencia como consistencia revela el intrinsecismo y la hondura del existencialismo de Suárez»[40]. Ahora bien, semejante planteamiento conduce a una esencialización de la existencia, que es interpretada entonces como consistencia, marginando toda referencia al acto[41]. El *acto* que interesa a

38 Cfr. ALCORTA, J. I., *Problemática de la existencia en Suárez*, en «Revista de Filosofía», 7 (1948), p. 698.

39 DM, 31, 10, 18. En relación a la ausencia de la noción de existencia como acto en la metafísica del Eximio, pueden aplicarse las siguientes palabras de Corvez: «A la source des confusions relatives à l'existence, nous trouvons surtout le refus de considérer cette dernière comme un acte réel, valant en lui-même, au sens analogique du mot *acte*. Parce que cet acte n'est pas informant, il n'en est pas moins acte», CORVEZ, M., *Existence et essence*, en «Revue Thomiste», 51 (1951), p. 330.

40 ALCORTA, J. I., *art. cit.*, p. 696.

41 POLO, L., *El acceso al ser*, p. 371: «la idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad, no representa una conclusión correcta en un camino de avance y profundización a partir de Aristóteles. Por el contrario, la necesidad del acto es tal

Suárez no es ya el *actus* (el ser como acto), sino el *in actu*, el estado de la esencia que se identifica realmente con la existencia. En este último caso, el acto designa la existencia actual, por oposición a la esencia considerada como posible, es decir, sin la existencia. Pero este sentido de existencia hace referencia no a la actualidad, sino al hecho de existir, entendido como lo efectivo: «el *factum* ha sustituido al *actus*»[42].

b. *La existencia como «razón de ser en la realidad y fuera de las causas».*

La existencia que Suárez define como «la misma esencia en acto» no puede ser, en rigor, aquello *por lo que la esencia es*, sino la esencia actualizada[43], a menos que por *es* se entienda la *positio extra causas et extra nihil*. En este último caso, sí puede entenderse la existencia como *esse sive actus quo*[44]; pero tal noción es la que corresponde al hecho de existir, consecuencia o resultado de tener el ser, que no es, sin embargo, «un principio metafísico, pues pertenece a un ente metafísicamente ya constituido, es decir, compuesto de acto de ser y esencia; en todo caso, es en el ente un efecto

que a él hay que recurrir siempre y absolutamente, sin que tenga sentido detenerse antes o desviarse hacia otro centro último de referencia». Más adelante observa que «el hallazgo del acto no es suficiente» (p. 374), pues «el avance en metafísica sólo puede cifrarse en la ganancia de un estricto mantenimiento del hallazgo de la actividad. A tal mantenimiento llamo temáticamente advertencia del ser. La relación de la advertencia con el hallazgo es esta: *la advertencia es el mantenimiento en profundidad del hallazgo*» (p. 376). Cfr. Id. *El ser*, I, Pamplona, 1966, p. 181

42 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 271.

43 Cfr. ECHAURI. R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, 1970, p. 136.

44 Cfr. DM, 31, 1, 2; 31, 4, 6; 31, 6, 23.

consiguiente a la posesión del *esse*»[45]. La metafísica Suareciana acaba por considerar sinónimos *esse* y *existentia,* con lo cual se anula el significado propio de uno de los términos, que es absorbido por el otro; el significado que aquí desaparece es justamente el de *esse,* que Tomás de Aquino entendió como *quo aliquid est*[46].

45 GONZALEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona, 1979, p. 100. FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969, p. 113: «Infatti tale 'positio extra causas' è di per sè l'effetto di un atto di causalità efficiente ed è a questo modo che l'intndono, e logicamente, gli avversari della distinzione reale di 'esse essentiae' ed 'esse existentiae', di essenza ed esistenza, cioè como distinzione fra lo stato o modo di possibilità e quelle di realtà». *Ibid.*, p. 293: «Cependant l'existence comme telle ne peut être dite acte tout court, elle est un simple fait; elle nous donne l'essence présente telle quelle et non autrement: l'existence est donc un posterius par rapport à l'essence et dépend de l'essence. Mais l'essence en acte –voici la résolution– doit dépendre aussi et surtout d'un acte supérieur à l'essence, distinct d'elle; car l'essence, quand elle se présente, n'est pas en acte en tant qu'essence, bien qu'en fait elle soit une essence en acte». Conocida es la insistencia de Fabro en la distinción entre *ser* y *existencia.* En esta línea se inscriben la consideraciones de Llano en torno a la no perfecta equivalencia entre actualidad y efectividad (*actus* y *factum*), aunque, como afirma el autor, «tampoco *efectividad* y *actualidad* son dimensiones contrapuestas, de manera que hubiese que optar por una de ellas, sino que constituyen diversos niveles de entidad, que se relacionan entre sí como lo fundado y lo fundante» (*Metafísica y Lenguaje*, p. 293). A propósito de esta obra de Llano ha expresado Millán-Puelles su punto de vista sobre el tema, inclinándose por una caracterización de la existencia más como efecto *formal* del ser que como «resultado» o «producto», por considerar que estas expresiones establecen entre «ser» y «existencia» una relación de causa-efecto en el sentido de la causalidad eficiente (cfr. MILLAN-PUELLES, A., *Metafísica y Lenguaje*, en «Anuario Filosófico», XVIII-1 (1985), p. 192).

46 TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 4: «Ipsum esse est quo aliquid est». Véase en cambio, la descripción que da Suárez: «existentia nihil aliud est quam illud esse, quo for-

El doctor Eximio da el salto de la esencia a la existencia, dejando de lado el acto de ser *(esse)*. Para él «la esencia es» o *esencia en acto* equivale a «existencia»[47] y se pregunta entonces qué añade este término al de esencia actual. Puesto que la distinción entre uno y otro es exclusivamente de razón, lo que la existencia añade a la esencia será también de razón, concretamente «la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo esta razón y, aunque realmente no sea una cosa distinta, sin embargo, la concebimos bajo una razón y descripción distinta»[48]. Efectivamente, «si nos referimos a la esencia en acto, no puede decirse en modo alguno, según esta sentencia, que la esencia existente añada la existencia sobre la esencia en acto, puesto que la esencia que es ente en acto incluye formal e intrínsecamente la existencia»[49].

En este razonamiento suareciano, que completaremos con un nuevo texto, se ha deslizado una vez más la equivocidad del doble significado de esencia. Veámoslo detenidamente. En primer lugar, la existencia, como acabamos de leer, no añade nada a la esencia en acto: existencia y esencia en acto son lo mismo. La existencia, afirma en otro lugar,

maliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid» (DM, 31, 4, 6); «esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat (...); dicit ergo ens de formali esse seu existentiam quae est extra rerum quidditatem» (DM, 2, 4, 1); «sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unum est ...» (DM, 2, 2, 14); cfr. DM, 31, 6, 20.

47 DM, 31, 4, 4: «hoc esse praecise sumptum satis est ad veritatem huius locutionis de secundo adiacente, *essentia est*; ergo illud esse est vera existentia. Consequentia est clara: nam, iuxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adiacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae seu per esse existentiae».

48 DM, 31, 6, 23.

49 DM, 31, 3, 5.

no es sino «la esencia misma en acto»; ni siquiera puede entenderse, propiamente, como *acto* de la esencia, pues esto supondría una distinción mayor que la que está dispuesto a aceptar. El *acto* es el estado *(in actu)* en el que esencia y existencia se identifican realmente. Aquí, obviamente, está Suárez refiriéndose al significado de la esencia como esencia actual (*esse essentiae actualis*). Respecto a la esencia posible o en potencia, dice el Eximio que «la esencia en potencia no tiene nada de entidad; por tanto, hablando con propiedad, no se le añade nada, a no ser, acaso, según la razón, en cuanto la esencia en potencia objetiva es concebida a modo de ente»[50]. Quedémonos con esta última afirmación. Si la esencia posible es concebida a modo de ente, en este mismo ámbito puede añadírsele la existencia, en cuanto ésta es concebida «como un modo o acto por el que tal esencia se constituye como ente en acto»[51]. Debemos observar que, inmediatamente antes de este último texto, se afirma que «la esencia de la criatura es concebida por nosotros como algo potencial». Esta esencia concebida como potencial es la que se constituye, mediante la existencia, en esencia en acto. La existencia puede ser entendida como el modo o acto que permite ese paso o traslado del estado de posibilidad al de actualidad. Pero entonces sería algo extraño, extrínseco a la esencia, y no puede identificarse con ella. Aquí juega un papel clave el hecho de que el Eximio hable de «concebida» para referirse tanto a la existencia como a la esencia. A esto ya se ha hecho alusión varias veces en el transcurso del capítulo y de nuevo hemos de hablar de ello ahora.

Unas líneas más arriba dije que para Suárez, la existencia no puede ser, propiamente, el acto de la esencia. Si así fuera, se impediría la identidad real entre una y otra. La esencia, entonces, sería potencia respecto a la existencia, que constituiría el acto. Por eso, se cuida mucho Suárez de

50 *Ibidem.*

51 DM, 31, 13, 9.

subrayar que la esencia no *es* potencia, sino que la *concebimos* como potencia. La dinámica acto y potencia se instala en el orden conceptual, pudiendo entonces hablarse de distinción de razón. El problema consiste en que, situados en este ámbito mental o de razón, no se ve la diferencia entre esencia actual y esencia posible, en cuanto a su existencia real. La esencia posible sería aquella que no tiene contradicción interna, la que es incontradictoria. Y la esencia actual la que, siendo incontradictoria, está plenamente determinada y es, por tanto, capaz de existir, apta para existir. Pero, como ha señalado Gilson, «tal posibilidad sigue siendo una posibilidad abstracta. ¿Es correcto decir, con tantos filósofos, que, cuando todas las condiciones requeridas para que una cosa sea posible se cumplen, la cosa tiene que existir? No, por cierto. Cuando todas esas condiciones se cumplen, lo que con ello se cumple es la posibilidad de la cosa. Si alguna de ellas faltara, la cosa sería imposible, pero del hecho de que todas esas condiciones se den no se sigue que la cosa deba existir»[52]. Además, debemos tener en cuenta que, según el Eximio, una esencia en cuanto es incontradictoria, es ya apta para existir. Esta *incontradicción-aptitud para existir* es lo genuinamente característico de la esencia y lo que compone –término éste que Suárez en rigor no aceptaría– con la existencia: «una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir, que antes no tenía»[53]. Aquí el *acto de existir* puede entenderse como el «modo», según hemos comprobado en diferentes textos, que completa o termina la esencia, en cuanto que la sitúa en el estado de actualidad o realización. No se trata, pues, de una composición propiamente dicha o composición real. «La composición –afirma– no es en realidad nada más que la unificación de elementos distintos mediante una unión real»[54]; mientras que la relación entre esencia y existencia la

[52] GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 310.
[53] DM, 6, 4, 9.
[54] DM, 30, 5, 11.

define como identidad y no como unión[55]. Con menos rigor puede, sin embargo, calificarse de composición, en cuanto que es una composición «de la esencia y del término o modo de la esencia»[56], constituyendo así una composición metafísica, que sólo analógicamente puede llamarse composición[57].

¿Qué es, entonces, la existencia? Si nos quedamos en el orden conceptual y la identificamos con la esencia actual plenamente determinada, la existencia viene a ser un modo simple que entra en la composición de un ente actual creado: «puede decirse con bastante probabilidad que la existencia actual, por el hecho mismo de ser abstraída del ejercicio de existir actualmente, se confunde con la esencia misma y por ello a la existencia en cuanto ejercida no se la concibe como compuesta, sino como un modo simple que entra en la composición de un ente actual creado»[58].

La existencia, en cuanto ejercida en acto o, lo que es lo mismo, el ejercicio de existir actualmente es un modo simple que entra en la composición del ente actual, terminándolo o completándolo. Y abstraída del ejercicio de existir –*in actu signato*– se confunde o identifica con la esencia. Puesto que se ha negado toda distinción real, sólo puede ser una distinción de razón, que es justamente la que significa un estado distinto de la misma esencia. Estamos de nuevo ante el doble estado posibilidad/actualidad, pues esa abstracción –o precisión– del ejercicio de existir es la manifestada por el ente como nombre, que significa entonces «lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual»[59]. Notemos ahora que Suárez no habla de una esencia

55 DM, 31, 12, 7: «inter actualem essentiam et existentiam non est unio sed identitas, quae dividi aut dissolvi non potest».

56 DM, 31, 13, 5; cfr. DM, 31, 13, 9.

57 Cfr. DM, 31, 13, 7. Sobre este punto cfr. *supra*. n. 109 del capítulo tercero.

58 DM, 31, 13, 13.

59 DM, 2, 4, 9. Vid. *supra*, capítulo I, apartado 1.

real que abstrae de la existencia actual, sino de la *existencia actual* que abstrae del ejercicio actual de existir. La identidad real entre esencia y existencia es puesta así de manifiesto, a la vez que se introduce una distinción –mental o de razón– entre la existencia actual (=esencia actual) y el ejercicio de existir actualmente.

Sigamos analizando este texto con todas las implicaciones que en él se contienen. Este ejercicio de existir al que se refiere Suárez es el *esse extra causas*, o mejor, *extra causas sistere*[60]; según Fabro, la *existentia* es el «*actus quo res sistitur, ponitur, 'extra statum possibilitatis'* . Este *actus* es *causalitas*. Sólo ella puede y debe poner 'extra causas' la cosa causada, es decir, producida»[61]. Como hemos visto

60 OCARIZ, F., *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, en VV. AA., *Las razones del tomismo*, Pamplona, 1980, p. 58: «Para ésta –se refiere el autor a la escolástica tardía–, entre el ente posible (es decir, pensado, pero inexistente en la realidad) y el ente real habría solamente una diferencia extrínseca: la de la causalidad (existir, de hecho etimológicamente significa estar fuera de las propias causas: *' extra* causas *sistere'*). Es decir, el ente pensado y el ente real estarían constituidos por los mismos principios (pensados o causados). Con esto, el ser se ha perdido en la filosofía, precisamente por haber sido concebido como una determinación más (como una forma, o en otros casos como un simple *hecho:* existencia o *hecho de existir*)».

61 FABRO, C., *Tomismo e Pensiero moderno*, Roma, 1969, p. 301. GONZALEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona, 1979, p. 99: «si el ser es concebido como existencia, automáticamente decae en su valor metafísico, ya que se entiende como un añadido extrínseco fabricado por una causalidad que hace real lo posible»; Id., *Notas sobre creación y 4ª vía*, en «Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale», IV, 1980, pp. 58-59: «para Suárez la actualidad de lo finito está precedida del estado de potencia objetiva –posibilidad lógica– en la causa, y no puede 'pasar' de la posibilidad o potencialidad a la actualidad *ex vi suae naturae*, por sus propios medios, sino que requiere la intervención de la *virtus* que posee la causa». En el capítulo cuarto se hizo referencia al constitutivo intrínseco (*non repugnantia ut fiat*) y extrínseco (*virtus ad illam efficiendam*)

en páginas precedentes, no es tanto un *acto* cuanto *actualitas*, en definitiva, un hecho que es consecuencia de poseer el ser y que deriva de éste[62]. Se observa que en la relación esencia-existencia la primera acaba ocupando casi todo el ámbito de significación, quedando la existencia relegada al ejercicio actual de existir o *esse extra causas*, que difícilmente puede considerarse como constitutivo intrínseco del ente, sino más bien como un apéndice o aspecto extrínseco, es decir, un elemento consecuencial y no originario.

Como resultado de todo lo dicho hasta ahora y tomando unas palabras de Polo, podemos afirmar que «lo más importante es que la distinción virtual no permite una investigación acerca de la existencia»[63]. La noción de ente, que Suárez ha hecho coincidir con la de esencia en cuanto que la esencia es todo el ente, encubre el ser; la esencia es la que «obtura el camino hacia el ser»[64]. El ser no es acto, sino que *se concibe a la manera de* un acto; pero, además de su carácter de concebido, Suárez entiende el acto como término, como lo que completa la esencia; o sea, como una determinación que, en el caso del ente, lo sitúa en el estado de actualidad o realización frente a la posibilidad como estado de la esencia sin el acto (=existencia)[65], según se re-

de la esencia real. Cfr. DM, 31, 2, 2; 6, 4, 9; *Index Locupl.*, 9, 9, 5; etc.

62 Cfr. FORMENT, E., *Persona y Modo Substancial*, Barcelona, 1983, pp. 133-134 y 177.

63 POLO, L., *o.c.*, p. 361.

64 *Ibidem*, p. 365.

65 CORETH, E., *o.c.*, refiriéndose a las concepciones tomista y suareciana, escribe: «mientras que, según la teoría tomista, la plenitud de contenido, el contenido real de ser, está referido al ser en cuanto principio de contenido real de ser en absoluto, conforme a la teoría suareciana esta plenitud en cuanto al contenido reside solamente en el campo del ser-así, que únicamente se pone en el estado de existencia real por medio del ser-ahí (*Dasein*) que le traslada de la posibilidad a la realidad. También hay que dar cuenta conceptualmente de esta diferencia fundamental entre ambas concepciones: en la teoría tomista se habla de ser y esencia (*esse* y *essentia*), es

fleja en el siguiente texto: «ser en acto no es otra cosa que tener en acto o de hecho *(actu seu de facto)* lo que era en potencia»[66]. Este texto es una buena muestra de esa interpretación de la existencia como facticidad. Ser en acto es tener *de hecho* lo que ya era en potencia. *Esse* podría aquí traducirse por *estar* (*esse in actu* = estar en acto). Tal «estar» reclama algo previamente constituido que, al recibir la determinación actual, se «instala» en un estado diferente, más perfecto y acabado, más completo. A este respecto, resultan clarificadoras las siguientes palabras de Rioux: «Es necesario distinguir cuidadosamente entre el ser como acto *(esse ut actus)* y el ser en acto *(esse in actu)*. En este último caso, el acto no designa más que la existencia actual por oposición a la esencia considerada como posible. La esencia y el *esse* no son más que estados diferentes de la cosa considerada como realidad posible y efectivamente real. La existencia no hace más que añadir a las determinaciones abstractas e inteligibles el carácter concreto e irracional del hecho»[67]. En el capítulo cuarto vimos que la esencia consistía en último término en el posible lógico, pues se resuelve en la mutua incontradicción de los extremos. Si la existencia es el simple *esse in actu*, será entonces algo extrínseco que se muestra metafísicamente irrelevante y que no puede constituir una perfección fundamental, la primera y última perfección[68].

La relación entre esencia y existencia se establece entre la esencia entendida como lo incontradictorio –esencia posible– y la existencia como efectividad. Lo que entonces

decir, del acto de ser y del principio de potencialidad que lo limita; en la concepción suareciana, por el contrario, se habla de existencia y quiddidad (*existentia* y *quidditas*), es decir, del simple estado del existir y del contenido trasladable a ese estado» (pp. 163-164).

66 *Index Locupl.*, lib. 9, cap. 6.

67 RIOUX, B., *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1963, p. 217.

68 Cfr. GONZALEZ, A. L., *Ser y participación*, pp. 99-102. Véase, más ampliamente, las pp. 87-110 de esta obra.

se encubre es el *actus*, el sentido propio de la actualidad que «no se identifica con la existencia como *efectividad*, en cuanto contrapuesta a posibilidad. Esta existencia efectiva se funda en el acto de ser, porque es como un *resultado* de su posesión por el ente: *hoc quod habet esse, efficitur actu existens*[69]. La existencia –en su aspecto real, no sólo lógico– es el efecto interno, propio y primario, de la posesión del ser por el ente»[70].

En una de las primeras disputaciones afirma el Doctor Eximio que «la existencia, en efecto, no es una pasión de la criatura existente, ya sea porque no deriva de sus principios intrínsecos, sino que le adviene extrínsecamente, ya sea porque no le conviene de manera esencial y necesaria; de aquí que tampoco caiga propiamente bajo la consideración científica la existencia actual de la criatura, en cuanto depende actualmente de la libre voluntad del Creador». Y refiriéndose al tema de la distinción entre esencia y existencia, cuyo tratamiento anuncia para una disputación posterior, añade: *res obscura est*[71]. Este texto parece justificar, por una parte, la exclusión de la existencia de las *Disputationes Metaphysicae* y, por otra, permite aventurar que el estudio de la esencia ocupará todo su tratamiento sobre los principios intrínsecos del ente.

El motivo de que la existencia no caiga propiamente bajo la consideración de la metafísica es, nos dice Suárez, porque depende de la voluntad libre del Creador. De manera que, como escribe Alcorta, «toda la construcción de la Metafísica de Suárez referente al ser existencial deja traslucir en su trasfondo el problema de la creación»[72]. Ahora bien, lo que del texto suareciano que he citado se deduce es, sencillamente, una dependencia causal meramente ex-

69 TOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

70 LLANO, A., *o. c.*, pp. 297-298.

71 DM, 3, 2, 4.

72 ALCORTA, J. I., *Problemática del tema de la creación en Suárez*, en «Pensamiento». 4, n. extr. (1948), p. 305. Cfr. ZUBIMENDI, J., *art. cit.*, p. 187.

trínseca de la criatura respecto de Creador[73]. La existencia –afirma Suárez– o no deriva de los principios intrínsecos de la criatura, o no le conviene necesaria y esencialmente. El principio intrínseco constitutivo de la criatura es la no repugnancia o no contradicción de los extremos[74], que constituye la aptitud para existir y que pertenece al concepto intrínseco y esencial de la criatura[75]. En esos mismos pasajes la *virtus* divina es denominada causa extrínseca, como se trató más arriba.

Surge así un problema que ya se planteó al comienzo de esta tercera parte, acerca del doble sentido de existencia. Pues si tomamos el sentido de existencia presente en este texto de la disputación tercera que estamos comentando, difícilmente puede mantenerse la doctrina de la identidad real entre esencia y existencia. En ese pasaje Suárez, a mi juicio, entiende la existencia como *posición*, justamente como esa *positio extra causas et extra nihil* y, además, hace de tal modo hincapié en ese carácter peculiar de la existencia, que parece distinguirla realmente de la esencia –pues, a diferencia de la esencia, no cae aquélla bajo la consideración científica–, o, al menos, parece que se trata de un sentido de existencia distinto del que se identifica con la esencia en acto. Estaríamos ante un sentido de existencia como esencia actual y otro que hace referencia explícita a esa connotación de «ratio essendi in rerum natura et extra causas». Se explica así que Suárez, en el tratamiento metafísico del ente como esencia, no sepa qué hacer con la existencia, pues si es entendida como la misma esencia actual, queda en este caso clausurada toda investigación sobre la existencia, ya que en la doctrina de la identidad entre

73 Cfr. ALVIRA, T., *Significado metafísico del acto y de la potencia en la Filosofía del ser*, en «Anuario Filosófico», XII-1 (1979), p. 37.

74 Cfr. DM, 31, 2, 2,; 6, 4, 9.

75 DM, 2, 4, 14: «quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius».

esencia actual y existencia esta última permanece implícita, desarrollándose todo el discurso metafísico en términos de esencia, de tal modo que al preguntar por la existencia se puede responder con la misma esencia insistiendo en la identidad y, por lo tanto, en la no separabilidad que imposibilita un tratamiento explícito de la existencia[76]; si, de otro modo, se hace hincapié en el carácter de *extra causas et in rerum natura*, no tiene entonces la existencia relevancia propiamente metafísica, como constitutivo intrínseco del ente en cuanto ente.

Si, según las propias palabras del Doctor Eximio, existir «sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad»[77], lo cierto es que con este concepto de existencia Suárez se encuentra más cercano a Kant que a

76 Dedica Suárez la sección duodécima de la disputación 31 a tratar «si la esencia creada es separeable de su existencia». Son cuatro las afirmaciones principales que el Eximio hace al respecto: 1ª) «es imposible que la existencia se separe de la esencia de tal manera que se conserve la existencia, una vez destruida la esencia» (DM, 31, 12, 2); 2ª) «no es posible, incluso por potencia absoluta, que una esencia creada se conserve en la realidad y fuera de las causas sin ninguna existencia» (DM, 31, 12, 5); 3ª) «la existencia y la esencia creada no pueden separarse de tal manera que se conserven ambas en la realidad, habiéndose roto sólo la unión de ellas entre sí» (DM, 31, 12, 7); 4ª) «no puede por potencia absoluta de Dios conservarse una esencia creada como existente en virtud de una existencia creada sin la propia» (DM, 31, 12, 9). Todo esto está dirigido a probar que «la existencia no es separable a causa de la identidad» (DM, 31, 12, 10). Suárez tiene *in mente* la noción de distinción *inter rem et rem*. Sin embargo, el que no sean separables no supone necesariamente la identidad; si se entienden la esencia y la existencia como principios constitutivos del ente, no se postula con ello que sean separables: pero la no separabilidad no significa, sin más, identidad; entenderlo así es simplificar injustamente el problema; problema que, por otra parte, y como el propio Suárez escribe al comienzo de la sección, estaba ya «prácticamente resuelto por los principios sentados hasta ahora» (DM, 31, 12, 1).

77 DM, 34, 4, 23.

Tomás de Aquino, ha escrito Cabada-Castro[78]. La noción de *posición* se relaciona, de inmediato, con el hecho de

[78] CABADA-CASTRO, M., *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*, «Theologie und Philosophie», 49 (1974), p. 337: «Mit diesem Begriff des Seins als Existenz ist Suárez viel näher bei Kant als bei Thomas. Vom Sein hat nämlich Kant gesagt, dass es 'kein reales Prädikat', sondern 'bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst' ist, was dem Begriff des Suarezischen esse oder Existenz sehr ähnlich ist». En nota cita el siguiente texto de SEIGFRIED, H., *Kant's Thesis about Being anticipated by Suárez?*, en «Proceedings of the third International Kant Congress» (Dordrecht-Holland 1972), p. 510: «There is an undeniable parallel between the thesis of Suarez about being and Kant's thesis that being is not a predicate or determination of a thing but merely the positing of the thing in itself and in nature». HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., p. 136: «Suarez übertragt nun diese Aristotelische Hinweisung, dass in jedem Gedachten, mag es als wirklich oder als möglich gedacht werden, Sein mitgedacht wird, auf die Existenz. Er sagt: Dasselbe (dass nämlich Sein nichts zur res hinzufüge) gilt auch gerade vom proprie ens, vom eigentlichen Sein, d.h. vom Existieren. Die Existenz fügt nichts hinzu. *Das ist genau die kantische These*. existentia nihil addit rei seu essentiae actuali. Die Existenz fügt zum wirklichen Was nichts hinzu». (El subrayado es mío). Esta cierta afinidad con la tesis kantiana aparece también en un pasaje que se citó al comienzo del presente capítulo, en el que Suárez afirma que una realidad «al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad (...), sino que más bien se añade a sí misma toda» (DM, 31, 7, 5). Este añadirse a sí misma hay que entenderlo, a mi juicio, como un nuevo modo o posesión de esa realidad, que sigue siendo la misma. No obstante, habría que matizar la afimación de Heidegger a la luz de los presupuestos metafísicos del Eximio, cosa que el propio Heidegger hace unas páginas más adelante: «Suarez stimmt in gewisser Weise mit Kant überein, wenn er sagt, Dasein, Wirklichkeit, sei kein reales Prädikat. Er unterscheidet aber von Kant in der positiven Interpretation, sofern er die Wirklichkeit als etwas zum Wirklichen selbst Gehöriges, wenngleich nicht Reales auffasst, während Kant die Wirklichkeit als eine Beziehung des Dinges zur Erkenntniskraft interpretiert» (ibid., p. 139).

trasladar de un estado a otro. En el capítulo precedente hablé, a propósito de la *Scientia Dei*, de una cierta autonomía o *esse proprium* de los posibles considerados en Dios, lo cual lleva a Suárez a mantener que Dios los conoce no *en Sí mismo*, sino *en ellos mismos*. Veamos ahora un texto que hace referencia a la creación: «cuando se crea una cosa, deja de estar en potencia, no porque deje de estar sujeta a la potencia divina y de estar contenida en ella, sino porque ya no está en ella únicamente, sino que también ha salido de ella y está en sí misma. Este estado, pues, es el que excluía aquel en *potencia*»[79].

El estado de la cosa una vez creada no es sino ese estar *en acto* que se opone al estado potencial o posible; en otras palabras, es el estado que expresa la existencia, en cuanto *positio extra causas*, con una explícita referencia en el texto suareciano al significado etimológico del término «ex-sistere» como «salir de»[80]. Además, debe tenerse en cuenta lo

79 DM, 31, 3, 4.

80 GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, 1962, pp. 344-345: «*Existentia*. Nom féminin singulier dérivé du verbe *exsisto, is*. Ce verbe, composé de *ex* et de *sisto*, ne signifie pas 'exister', du moins dans la langue classique. Il signifie proprement 'sortir de', d'où, au figuré, 'paraître', 'se manifester' (...), la langue classique a toujours maintenu la connotation d'origine introduite par *ex*; le verbe *existere* n'y signifie jamais 'exister' au sens où nous disons qu'une chose 'est' ou 'existe'»; *ibid.* p. 16: «*Existere*, ou mieux *exsistere*, est manifestement composé de *ex* et de *sisto*, verbe dont le participe passé, *status*, indique assez clairemente quel ordre de notions il introduit. *Sistere* peut recevoir bien des sens, notamment ceux d'être placé, de se tenir, de se maintenir, et, par conséquent, de subsister. *Ex-sistere* signifie donc, ainsi d'ailleurs que l'usage latin le plus constant l'atteste, moins le fait même d'être que son rapport à quelque origine (...). Il n'en est que plus remarquable que les scolastiques, dont la langue philosophique est la source de la nôtre, aient si longtemps résisté à la tentation de remplacer *esse* par *existere*. Pour eux, *existere* signifie proprement *ex alio sistere*. De même que le mot *existentia* évoquait d'abord à leur esprit *essentiam cum ordine originis*, *existere* désignait d'abord dans leur langue l'acte par lequel un sujet accède à l'être en

que se acaba de decir acerca de la autonomía y, por tanto, entidad propia que el posible tiene en Dios. La cosa creada que ha salido de la potencia divina y está en sí misma, de algún modo ya era en la potencia divina, a saber, como no contradictoria, pues ése es el principio constitutivo intrínseco que la esencia creable pone de su parte: «en los entes que Dios creó produce esencial y primariamente la existencia misma participada o el ente participado en cuanto tal ente, puesto que no presupone ni en sí mismo ni en otro dicha razón de ente»[81].

La creación es producción de existencia –ese estar *en acto* al que nos referíamos más arriba–, lo cual exige la potencia infinita de Dios, poder que se extiende a todo lo que puede participar la razón de ente, es decir, a todo aquello a lo que no le repugna la existencia. De esta existencia actual de la criatura afirmó Suárez en otro lugar que no cae propiamente bajo la consideración científica, «en cuanto depende de la voluntad libre del Creador»[82]. En tal doctrina, la causalidad divina es algo extrínseco, la dependencia de la criatura respecto del Creador «se encuentra introducida desde el exterior y no alcanza a la estructura misma del ente, el cual resulta, como posible y como real, de los mismos principios, constituyendo la ausencia o la presencia de la causalidad divina la única diferencia»[83]. Esta estructura misma del ente es, además constituida por la sola esencia –que es lo consistente–, adquiriendo entonces lo actual un «carácter accidental y fáctico: sucede así de hecho, pero bien podría acontecer de otra manera o no acontecer de modo alguno, si así lo dispusiera la *absoluta potentia Dei*,

vertu de son origine». Véase este significativo texto de la *Disputationes:* «existentiam dictam esse ab *extra sistere*, quia per existentiam res sistit extra potentialitatem causarum» (DM, 31, 9, 12).

81 DM, 30, 2, 16.

82 DM, 3, 2, 4.

83 FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960, p. 28.

de cuya voluntad arbitraria todo depende en cada momento. Lo que diferencia a la criatura del creador sería su condición de ser *ab alio*»[84]; esa es la razón de que Suárez mantenga que la distinción radical entre Dios y las criaturas reside en la *abaliedad* de éstas frente a la *aseidad* propia de Dios, en el orden de la existencia actual[85].

Una consecuencia de esta tesis es el «contingentismo absoluto», suspendido a la causalidad divina, de modo que «la única justificación o fundación del ser en acto del ente es la referencia empírica al 'hecho' de existencia: el *esse* es el hecho de existir, y como tal es vacío e 'insignificante' y, por tanto, irreal e irrealizable (...). La criatura debe ser causada por Dios, según la escolástica formalista, porque 'puede ser y no ser': y esto es así de *toda criatura*, tanto antes como después de la creación. El *esse* no accede, pues, a un valor metafísico original, se resuelve en las dos líneas intencionales divergentes del pensamiento puro *(essentia)* y de la experiencia inmediata *(existentia)*»[86].

El Doctor Eximio insiste en diversos lugares en que la existencia actual no pertenece a la esencia de la criatura o, mejor, no es de esencia de la criatura, porque la criatura puede ser o no ser[87]. Sin embargo, el hecho de que la criatura pueda existir o no existir «no es indicio de distinción real entre la esencia actual y la existencia, ya que las predicaciones se hacen de acuerdo con nuestro modo de concebir y, en este sentido, cuando se dice que el existir se predica contingentemente de la esencia de la criatura, la

84 LLANO, A., *o. c.*, p. 299.

85 DM, 34, 3, 14: «licet existentia non sit res distincta, tamen, simpliciter non est de essentia craturae, quia non habet illam ex se, sed ab alio et cum essentiali dependentia ab illo». Sobre esta cuestión puede consultarse ORTIZ IBARZ, J.M., *El constitutivo formal del ente finito en Francisco Suárez*, Memoria de Licenciatura, Pamplona, 1982, especialmente las pp. 112-126.

86 FABRO, C., *Partecipazione...*, p. 29.

87 Cfr. DM, 31, 6, 14; 31, 6, 13; 31, 6, 15; 34, 3, 14; 31, 13, 9; 31, 7, 7; 31, 6, 21.

esencia no es concebida como actual»[88]. Esta contingencia no implica distinción real, pero sí es, en cambio, en lo que consiste el fundamento *in re* de la distinción de razón: «se dice que esta composición (se refiere a la composición de esencia y existencia) pertenece al concepto de ente creado, no en cuanto recibe su compleción del entendimiento o es pensada por él, sino según el fundamento que tiene en el ente creado mismo; y este fundamento no es otro sino que la criatura no tiene de por sí el existir actualmente, sino que únicamente es un ente potencial que puede participar de otro el ser»[89]. Y en otro lugar, como ya vimos, afirma de modo explícito que «el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir»[90]. Comentando estos textos ha escrito Gómez Caffarena: «machaconamente señalan estas descripciones la *contingencia* como fundamento real de la distinción, y no asoma en ellas la sospecha de que pueda darse otro fundamento. Con esto se entiende bien que Suárez haya venido finalmente a identificarla con la distinción entre lo potencial y lo actual, la posibilidad y su realización»[91].

De esta doctrina suareciana se sigue una inestabilidad en la criatura, que resulta inevitable. El esfuerzo por mantener la identidad real entre esencia y existencia tiene en su base, como he tratado de mostrar, una doble noción de esencia. Al expresar la opinión de diversos autores acerca de la distinción de razón entre la esencia y la existencia afirma Suárez que si el término existencia se toma en todo su

88 DM, 31, 7, 7; cfr. DM, 31, 6, 14.

89 DM, 31, 13, 9.

90 DM, 31, 6, 23.

91 GOMEZ CAFFARENA, J., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en «Pensamiento», 15 (1959), p. 138; *ibid.*, p. 149: «Suárez no se preocupa de la finitud al razonar la composición del ser y la esencia. Ni en el planteamiento del problema, ni en los pasos dados hacia su solución, ni en la exposición y matización de ésta aparece más preocupación que la de asegurar la contingencia».

rigor, es decir, como acto ejercido o actual, puesto que «este estado o este ejercicio del existir no pertenece al concepto de la esencia de la criatura en cuanto se la significa con esta palabra, es entonces legítimo afirmar que la existencia añade a la esencia el acto de existir fuera de las causas; mas este estado no se distingue realmente de la misma entidad actual de la esencia»[92]. La existencia no pertenece al concepto de la criatura, que consiste en «lo que tiene esencia real»; la esencia de la criatura, puesto que puede existir y no existir, es concebida por nosotros, propiamente, «como indiferente para ser o no ser en acto»[93]. Esta neutralidad existencial de la esencia proviene de su constitución intrínseca como lo que no envuelve en sí repugnancia, lo incontradictorio, que implica la *aptitud para existir* o el *ordo ad esse*. La esencia así constituida no es la esencia actual, sino la esencia real-posible, que se opone al no-ente y al ente de razón. Cuando afirma Suárez que la existencia añade a la esencia el acto de existir fuera de las causas, se está refiriendo a la esencia posible; y cuando observa a continuación que este estado no se distingue de la misma entidad actual de la esencia, está hablando de la esencia actual y de la existencia actual, o estado o ejercicio de existir[94].

En definitiva, la identidad se salva mediante el doble sentido de esencia, que permite encubrir la exterioridad de

92 DM, 31, 6, 21.

93 DM, 31, 6, 23.

94 Debo advertir que la expresiones *en potencia* y *posible*, referidas a la esencia, no siempre las emplea Suárez como equivalentes. Estrictamente hablando, *ens in potentia* añade la negación o privación de carecer de existencia. Ente *posible* –o esencia *posible*– puede, sin embargo, considerarse precisivamente, de modo que no indique esa negación o privación, sino que exprese la esencia en sí misma, indiferente al ser o no ser en acto. No siempre emplea el Eximio los términos en esta significación rigurosa, lo cual complica el problema. En el texto al que corresponde esta nota, me refiero al sentido estricto de esencia posible o esencia en sí misma, tal como lo he tratado en capítulos precedentes.

la existencia respecto a la esencia. Se ha hecho alusión también a una doble noción de existencia: una primera, entendida en cuanto se identifica con la esencia actual y es un estado –el de realización– frente al estado de posibilidad, y una segunda noción que mira a la razón de existencia en cuanto es la «razón de ser en la realidad y fuera de las causas», que corresponde a un mero *factum*: el hecho de existir. Se ha escrito que «la composición del ser con la esencia viene a salvar el nivel de lo existente y lo existible. Precisamente esto nos explica un típico forcejeo del lenguaje suareciano: ya, por ello, como sus antecesores, prefiere al término 'ser' el término 'existencia', más enérgico para expresar que se trata de sacar al nivel de la existencia una esencia que de suyo no llega a él»[95]. Lo que se pierde en cualquiera de las dos nociones de existencia es el sentido de ser como acto, pudiendo decirse que entonces «el ser de la criatura es ante todo *ex-sistentia*, la referencia al origen pasa a entenderse como constitutiva del ente

95 GOMEZ CAFFARENA, J., *art. cit.*, p. 139. GONZALEZ; A. L., *Notas sobre creación y 4ª vía*, en «Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale», IV, 1980, p. 58, aludiendo a la noción de creación pasiva de Tomás de Aquino, escribe: «Pero no se trata de una causación extrínseca, es decir, de una actualización que colocase en la realidad algo que por sí solo no podría llegar a ser criatura –tal como lo entiende, por ejemplo, Suárez para quien también (y como precedente de Leibniz) la criatura ya era como posible, es decir, un acto *ad existendum extra nihil virtute causae*». Como se deduce de estas palabras, la *existentia* suareciana no es acto, sino que *saca de* un estado posible. En la constitución de la criatura hay esa doble causa, intrínseca y extrínseca. FUETSCHER, L., *Akt und Potenz*, Innsbruck, 1933, p. 116, comentando la distinción entre esencia y existencia, dice: «... en la concepción del *esse*, que no es tomado como acto, perfección en el sentido propio, sino como actualidad, entidad real en contraposición con la posibilidad. Aquí no tenemos la oposición entre acto y potencia real, sino entre realidad y posibilidad (*potentia obiectiva*)», cit. por ROIG GIRONELLA, J., *La síntesis metafísica de Suárez*, p. 176.

finito, según la tardía doctrina de la *relación trascendental*»[96].

En la doctrina suareciana, la creación, en cuanto que es concebida como producción de existencia[97], tiene la peculiaridad de situar a la criatura en una posición inestable, subrayada por una contingencia que hace de la existencia algo «extraño» a la criatura, cuyo *esse proprium* consiste en último término en la incontradicción interna, que funda la identidad o conexión intrínseca de los extremos. A esta inestabilidad aludí más atrás al tratar, precisamente, de la dependencia o independencia de los posibles respecto a Dios. Ella es fruto del intento de buscar un equilibrio entre los dos polos: la esencia, con toda la carga conceptual y lógica de que Suárez la ha revestido, e identificada con el posible, y la existencia, entendida como un mero hecho, un estado de precariedad entitativa. El «ser criatura» es entonces el resultado de una tensión entre la existencia, que se reduce a una mera efectividad producto de un decreto arbitrario de la libre voluntad del Creador[98], y la esencia, que es lo incontradictorio y que cubre todo el ente. No es de extrañar que, ante el carácter fáctico, precario, de la existencia –y, obviamente, debe añadirse a esto la dificultad de entenderla como «íntima, es decir, que se dé intrínsecamente en la realidad misma»[99]– Suárez opte decididamente por resolver

96 LLANO, A., *o. c.*, p. 299. Suárez aboga resueltamente en favor de la citada relación trascendental real: «Tertio ac praecipue dividitur relatio realis et secundum esse in transcendentalem et praedicamentalem» (DM, 47, 3, 10). Se apoya en el conocido pasaje del Comentario de Cayetano al *De ente et essentia*, donde Tomás de Vío admite un *respectus transcendens* (cfr. *In de Ente et Essentia*, c. 7, q. 16, ed Laurent, Taurini 1934, nn. 136-137). Sobre la noción de relación trascendental en los seguidores de Sto. Tomás, véase KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Paris, 1952, especialmente las pp. 645-670.

97 Cfr. DM, 30, 2, 16.

98 Cfr. LLANO, A., *o. c.*, pp. 299-302.

99 DM,31, 1, 2.

la constitución metafísica de la realidad en términos de esencia, refugiándose en ese ámbito que, a sus ojos, es más estable y permanente.

Cabe preguntarse, por último, si este refugio en la esencia no significa sino un enclaustramiento en el orden lógico. Si se suprime la caracterización propia del ser como acto, automáticamente el posible aparece como condición necesaria e indispensable para acceder a lo real. Y ese posible será, además, un posible lógico, fruto de un constructivismo mental que ha permitido prescindir del ser. No advertir que se ha introducido de lleno un proceso lógico, mental, lleva a una metafísica de las esencias que en seguida se convierte en un sistema en el que la coherencia lógica suplanta al conocimiento de lo que la realidad es. Lógicamente se explica la función de la doble negación, pero de tal situación no se sigue nada en la realidad. Se ha dejado al margen la existencia, con la que Suárez se topó al inicio de su camino como metafísico y que relegó quizá con ánimo de recuperarla; pero, abandonada al comienzo, se convierte después en un elemento molesto, heterogéneo, difícil de encajar en un sistema que, sencillamente, se sitúa en otro ámbito[100]. Cuando Suárez hace consistir el ente en lo no imposible o no auto-contradictorio, tal ente no deja de ser un concepto, un contenido inteligible que no refleja la realidad de lo que es. Y de un tal concepto se ha hecho el objeto de la metafísica.

2) *Posibilidad, realidad, existencia*

Al estudiar la relación entre posibilidad y existencia en el contexto de la metafísica suareciana, surge el tema de la realidad, enraizado en la noción misma del ente objeto de la

100 GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 159: «Obviamente, Suárez no es ciego para la existencia. Sabe que las cosas reales existen; lo que él no sabe es dónde puede encajar la existencia en una interpretación filosófica de la realidad como la suya».

ciencia primera. La realidad designa el ámbito de las cosas mismas –*res ipsas*– de que se ocupa la metafísica[101]. Las sucesivas concreciones y determinaciones del *ens ut sic* pretenden fijar el sentido de realidad y contradistinguirlo de lo que no es real, es decir, de la nada y del ente fingido por el entendimiento o ente de razón. Ya en el seno del ente real, se define éste como «lo que tiene esencia real». El ente es real por su esencia. En la consideración del carácter real de la esencia se abren varios caminos, como consecuencia de los cuales afloran en el panorama metafísico del Eximio la noción de *aptitud para existir* y el concepto de real como lo que no es contradictorio y no se opone al ente de razón.

Enlazamos así con la noción de *posibilidad*, objeto principal de nuestro estudio. En el transcurso de estas páginas he tratado de mostrar el carácter lógico que tiene el posible entendido como mera incontradicción interna. Sin embargo, ello no obsta para que Suárez niegue que tal posible consista en el mero ser objetivo, propio del ente de razón. El posible que es incontradictorio no es un mero *esse cognitum*; la incontradicción *ex se* permite distinguirlo del ente de razón y, por tanto, incluirlo en el orden real. Siguiendo la vía negativa de explicación de la esencia real que Suárez propuso, se llega a la convicción de que esta esencia *real* –por la que el ente es *real*– lo es, a su vez, por la incontradicción. Tal incontradicción interna constituye a la esencia como *apta* para existir y, por consiguiente, la distingue del ser objetivo del ente de razón. La esencia posee así un *ser posible propio* en el que se resuelve, en última instancia, su realidad.

El par realidad-posibilidad es enfocado como una «vuelta al origen», mediante la profundización en el constitutivo del ente a través de la esencia *real*. La posibilidad funda la realidad desde dentro. En la amplitud expresada por la noción de realidad, la posibilidad tiene una función constituyente, sin que por ello se deba sostener que lo posible es la realidad más real, pero sí es, en cambio, la

101 Cfr. DM, 2, proemium.

condición mínima y necesaria y, en consecuencia, originante. Los supuestos de esta teoría se encuentran implícitos en la sección cuarta de la segunda disputación, aunque por lo que respecta al posible como resolución última de la esencia real es preciso acudir a otros textos dispersos a lo largo de la obra.

Falta aún la noción de *existencia*. En una rápida consideración parece que está llamada a expresar una determinación de la realidad, convirtiéndose el mencionado par en una tríada: posibilidad-realidad-existencia. Si esto es así, la relación entre posibilidad y existencia se debilita en grado sumo. Sin embargo, la relación entre estas tres nociones no es de una linealidad tan acusada como podría parecer, pues la existencia no se entiende en el planteamiento téorico suareciano como algo distinto y posterior a la esencia, con una consistencia propia. Es precisamente esta relación entre posibilidad y existencia la que permitirá una reducción de la tríada al mencionado par. Pero en ese caso, ¿dónde se sitúa la realidad? y ¿qué relación guarda con uno y otro término?

En líneas generales, la relación que se da entre las nociones de realidad, posibilidad y existencia puede explicarse mediante un doble par: posibilidad-realidad y realidad-existencia. La noción de realidad constituye la referencia común respecto a las otras dos nociones. Trataré de explicar esto en la páginas que siguen, en las que pretendo una interpretación global que permita dar con el eje en torno al cual se articula el engranaje de las *Disputationes* suarecianas.

Abordaremos el tema a través de la doctrina del triple estado de la esencia. Se ha podido comprobar, en efecto, la estrecha relación que la posibilidad, la realidad y la existencia guardan con la esencia. Al hablar de posible, Suárez se refiere a la esencia posible consistente en la mera incontradicción de los extremos; no es preciso que me detenga aquí en la relación entre esencia y realidad, pues la esencia real es, justamente, el núcleo del ente real, objeto de la metafísica. En cuanto a la existencia, podríamos remitirnos a la doctrina de la distinción de razón y, más concreta-

mente, al concepto de *esse essentiae actualis*, que se ha expuesto brevemente en el capítulo tercero. En suma, la invocación del triple estado de la esencia no es algo gratuito respecto del objetivo que aquí nos proponemos.

El triple estado lo constituyen la esencia en el entendimiento, en las cosas *(in rebus)* y en sí misma considerada. La equivalencia de cada estado con la posibilidad, existencia y realidad, respectivamente, parece obvia. Veremos cómo deben hacerse, no obstante, importantes precisiones.

Un primer texto muestra la equivalencia del estado de la esencia *in rebus* con la existencia y de la esencia en sí misma con la realidad: «consta también por el uso común que *ente*, incluso tomándolo como el ente real –en este sentido hablamos ahora– no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no»[102].

Se dijo más atrás que la relación entre las tres nociones que aquí se estudian puede explicarse mediante un doble par, siendo la noción de realidad común a los dos. Procuraré mostrar a continuación que en ambos pares de relaciones, la noción de realidad, que a primera vista constituye la clave o punto de referencia, no está libre de inflexión por parte de la posibilidad, que pasa así a ocupar una posición relevante.

El estado de la esencia en sí misma se expuso en el primer apartado del capítulo tercero. A él me remito, limitándome en estas líneas a resaltar los aspectos que nos interesan. La esencia en sí misma, dice Suárez, es la que puede darse en el entendimiento o en los individuos[103]. En el primer caso, «el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental»[104], en cuanto que no consiste en el mero ser objetivo en el entendimiento, que sería lo propio del ente de razón. Por lo que respecta a la esencia que se da

102 DM, 2, 4, 3.
103 Cfr. DM, 6, 3, 6.
104 DM, 54, 1, 6.

en los individuos existentes, ha de tenerse en cuenta que la «palabra *existente* no puede jamás decirse de una cosa que no exista en acto»[105] y, por consiguiente, la esencia en tal estado tiene una significación más contraída[106]. La esencia en sí misma es, pues, anterior a esta doble contracción de la existencia y del entendimiento –a la esencia existente y a la esencia pensada.

¿Es, por tanto, la esencia en sí misma entendida como esencia real? Lo será si el adjetivo *real* no añade nada al carácter propio y esencial de la esencia; si no hay nada previo a la esencia real que la constituya propiamente como esencia en sí. La esencia real, como ya sabemos, es calificada como real porque no es ficticia, sino verdadera y apta para existir. En otro lugar afirma Suárez que «el ser de la esencia no puede concebirse como real a no ser que incluya al menos aptitudinalmente el orden a la existencia»[107]. La esencia real consiste, pues, en la aptitud para existir. Esta esencia o *esse essentiae* es identificado por el Eximio con el posible o *esse possibile*; no hay superposición o posterioridad de lo real respecto de lo posible, como se desprende del siguiente pasaje: «se dice que se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir»; y concluye afirmando que «las ciencias que consideran las cosas prescindiendo de la existencia no se ocupan de los entes de razón, sino de los reales, puesto que consideran las esencias reales, no según el estado que tienen objetivamente en el entendimiento, sino en sí mismas, es decir, en cuanto son aptas para existir con esas naturalezas o propiedades determinadas»[108]. En suma, una esencia real es una esencia posible y consiste en la aptitud para existir; esta esencia, a su vez, es la esencia en sí misma. Por otra parte, el estado de la esencia *in intellectu* se ha asignado

105 DM, 2, 4, 3.
106 Cfr. DM, 2, 4, 9.
107 DM, 6, 3, 3.
108 DM, 31, 2, 10.

aquí al ente de razón merced al solo *esse obiectivum in intellectu* en que consiste.

Del texto que he citado se concluye que *esencia real, esencia posible* y *aptitud para existir* vienen a significar lo mismo, sin que quepa separar el carácter de real-posible y el de apta para existir. Es real-posible porque es apta para existir. La aptitud para existir parece ser, como ha escrito Roig Gironella, «la intuición última, la más general y primera que podemos tener de la realidad como realidad»[109]. Ahora bien, falta todavía por dilucidar en virtud de qué es una esencia apta par existir. De ello se trató en el capítulo cuarto. En un pasaje afirma Suárez que «la aptitud objetiva para existir de las cosas posibles por parte de ellas no es más que una cierta no repugnancia»[110]. Hemos de notar, en primer término, que el Doctor Eximio está hablando aquí de aptitud para existir de la esencia posible; se demuestra así, una vez más, la identificación entre esencia posible y real, a la que se ha aludido líneas más atrás. En segundo lugar, afirma Suárez que esa *aptitud* es por parte de la esencia misma –la esencia en sí– una no repugnancia. Esta es el aspecto intrínseco, propio de la esencia, pues a continuación se refiere a la causa extrínseca, que es la potencia divina para producirlas. De ello traté en el lugar citado y no me extiendo más aquí. Esta no repugnancia, como también se vio, es la mera incontradicción interna, que en otros lugares denomina potencia lógica.

Parece claro, después de este proceso que he expuesto sumariamente, que lo real hunde sus raíces en la posibilidad lógica; es más, propiamente, se identifica lo real con lo posible. ¿Qué decir, entonces, de la otra noción, la existencia?

El Eximio la considera una determinación de lo real, de lo real-posible habría que decir, en cuanto lo circunscribe al modo preciso de existir en acto. La relación entre las tres nociones va a establecerse e integrarse en la doble acepción

109 ROIG GIRONELLA, J., *La síntesis* ..., p. 193.

110 DM, 6, 4, 9.

que concede Suárez al término real: en sentido estricto y en sentido amplio.

Lo real tomado en su acepción amplia es lo sumamente indeterminado, que no se ve contraído por la determinación negativa que supone el ente *en potencia*. Esta máxima indeterminación sólo encuentra su límite en la nada y en el ente fingido por el entendimiento. Lo real en sentido amplio puede ser descrito negativamente como lo que no es la nada ni es fingido por el entendimiento y, positivamente, como lo que no es contradictorio –o lo que es incontradictorio. Se puede objetar que esta última descripción es también negativa y no puede constituir fuente de positividad; Suárez denomina a la no repugnancia o no contradicción «cuasi-negativa» y reconoce que tal consideración es más propia «en orden a la composición y división de la mente, que es propia del lógico»[111]. Sin embargo, en ello consiste, en último extremo, la esencia real apta para existir. Sólo tiene explicación esta posición suareciana si nos percatamos de que el Eximio se desenvuelve en el ámbito lógico. La realidad encuentra su resolución última en la posibilidad lógica; sólo así la doble negación que expresa lo no-contradictorio o no-imposible adquiere carácter positivo.

Al tratar ahora del sentido estricto de la realidad como existencia en acto, podrá pensarse que la distancia que separa a ésta del sentido amplio de la realidad –como real-posible (lógico)– resulta insalvable, merced al abismo que ha abierto Suárez entre la existencia real y la realidad en sí de la esencia. No debe olvidarse, sin embargo, que la noción de *realidad* es la referencia común y que, puesto que en su significado se ha visto arrastrada por la noción de posibilidad, también puede ésta dejar su impronta en la de existencia.

La primera relación entre realidad y existencia procede del hecho de que la esencia real es apta para existir. La realidad se constituye como aptitud *para*. ¿Es entonces la existencia entendida como realización de esa aptitud? La

111 DM, 42, 3, 9.

aptitud la hace consistir el Eximio en la incontradicción; la existencia ¿deberá ser la realización de una mera incontradicción? ¿Qué se entiende por realizar lo que es solamente incontradictorio?

En la expresión «aptitud para existir» la existencia está significada de modo secundario. El hecho mismo de que Suárez resuelva la *aptitudo* en la no contradicción es una prueba más de ello. La aptitud se orienta así hacia su origen, de acuerdo con la relación realidad-posibilidad, como se ha visto. Por lo tanto, el que el término «existir» se encuentre explícito en la expresión suareciana no ha de llevarnos a engaño. El abismo entre lo real-posible y su existencia sigue presente. Hay, además, textos del Eximio en los que interpreta la existencia o *esse existentiae* como el ser por el que una entidad creada es puesta fuera de la nada[112], o deja de ser nada y comienza a ser algo, como afirma en otro lugar[113]. ¿Puede, entonces, entenderse la *nada* como el estado de la cosa en sí misma, es decir, la posibilidad? En páginas anteriores, al hacer referencia a la potencia objetiva se vio que las expresiones en las que Suárez afirma que es nada absolutamente, deben interpretarse en un sentido relativo, es decir, *nada* significa *nada de existencia* o *ente no en acto*.

La existencia tiene la función (*munus*) de constituir a una naturaleza en sí misma en la razón de entidad actual. La existencia, además, enlaza con la noción de realidad en cuanto que por ella se entiende que una cosa es algo en la realidad. Se corresponde así con el estado de la esencia *in rebus*. Esta noción de existencia está ligada a la de posición; lo acabamos de ver a propósito de ese *extra causas fieri* y ahora por el hecho de que ser real no se identifica con ser *en la realidad*, sino que se identifica realmente con la esencia; en cambio, la existencia sí significa propiamente ser *en la realidad*, expresando así una posición. El problema reside entonces en deslindar lo específico y propio de la

112 Cfr. DM, 31, 1, 2.
113 Cfr. DM, 31, 4, 6.

existencia que permite diferenciarla *secundum rationem* de la esencia. Esta diferencia es la connotación de «ser en la realidad y fuera de las causas»[114], que es lo característico de la existencia, lo que ésta de suyo expresa.

Desde esta nueva perspectiva, se observa que la *existencia* en cuanto tal, o en sí misma considerada, presupone necesariamente algo que es anterior y a lo que no corresponde de suyo el ser *fuera de las causas* y en la realidad. El que la existencia se identifique en la realidad con la esencia le permite atribuirse las características propias de la esencia, especialmente el ser algo por lo que una entidad se constituye primariamente dentro del ámbito real, por oposición a la nada y al ente de razón. La existencia es, pues, lo mismo que la esencia, pero, estrictamente hablando, debe decirse que es esa misma realidad concebida bajo la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. Esta concepción es lo que la distingue de la esencia. Todo induce a entender la existencia como un *posterius*, un añadido de la esencia. Suárez lo niega, insistiendo en la identidad y, por tanto, en perjuicio del sentido estricto de «existencia». Si se hace hincapié en la identidad, el problema se traslada entonces a la relación que la esencia en sí misma, o esencia posible, guarda con la existencia.

El primer aspecto que hemos de considerar es que, tras la exposición de las sucesivas precisiones y aclaraciones que el Eximio lleva a cabo, el tema de la relación entre posibilidad, realidad y existencia se ha de resolver en el ámbito de la esencia. Vimos cómo la posibilidad, la esencia posible, es la que en sí misma es real y apta para existir y ello nos dio pie para unificar los términos realidad-posibilidad, al afirmar que la esencia en sí misma se reduce a la esencia posible, incontradictoria. La realidad es, así, trasladada a la posibilidad. Posteriormente, se ha dicho que la existencia debe entenderse como idéntica a la esencia actual. La tensión se establecerá, pues, entre la esencia real-posible y la esencia actual, pues la existencia, aunque se

114 DM, 31, 6, 23.

identifica con ésta, es entendida como el hecho de existir. De este modo, la diferencia no debe plantearse entre esencia y existencia, sino entre esencia posible y esencia actual o existente; en suma, entre posibilidad y existencia. ¿Qué ocurre entonces con la noción de realidad?

La respuesta a este interrogante pienso que no tiene por qué ser sólo una. Recordemos que el término «realidad» admite un significado estricto y uno amplio. En este último caso, se aproxima a la noción de posibilidad, mientras que si se entiende en sentido estricto, se acerca a la de existencia. Esta es una de las explicaciones que pueden darse, ya que tanto la posibilidad como la existencia son «reales». La realidad constituiría, pues, ese ámbito más amplio que engloba lo posible y lo existente y en el que estas dos nociones no se equiparan, por cuanto una de ellas –la posibilidad– es condición de la otra.

Otro modo de afrontar la cuestión consiste en identificar la realidad, al margen de su sentido amplio y estricto, con la esencia real, contenido del ente como nombre y anterior a la división en acto y en potencia[115]. En este caso, los términos de realidad y posibilidad se confunden, ya que, como el propio Suárez observa, la esencia en sí misma o esencia real-posible no se identifica, sin más, con la esencia en potencia, que añade la negación de carecer de existencia[116]. La realidad se opone así a la existencia, pero no se aprecia suficientemente la huella que la posibilidad ha dejado en la noción de realidad, hasta el punto de absorberla.

Por último, puede entenderse la realidad en su sentido estricto y, en este caso, se identifica con la existencia y se opone a la posibilidad. El inconveniente que tiene esta explicación es que no permite ver con claridad que lo posible, que para Suárez es lo meramente incontradictorio, es sin embargo real y constituye, por ende, la fuente y origen de lo real.

115 Cfr. DM, 2, 4, 12.
116 Cfr. DM, 2, 4, 11.

De cualquier modo, está presente el carácter de la realidad como referencia común y su fundación –que, en definitiva, no es sino identificación– en la posibilidad. Esta noción de realidad identificada con la esencia consistiría en el *puro punto de referencia*, indeterminado y que se constituye por la sola oposición a la nada y al ente de razón. Pero tal noción, en último extremo, no es otra cosa que el posible.

Lo que, a mi juicio, está claro en la metafísica suareciana es la inversión de la ontología modal que ha operado: la posibilidad y la realidad no son ya modos de ser, sino que la existencia constituye en último término un modo de la realidad, que ha sido absorbida por la posibilidad. El sesgo marcadamente esencialista que se ha introducido es consecuencia de la incapacidad para entender el ser como acto. Desterrada de la metafísica la noción de acto de ser, la distinción entre ser y esencia, que se pretende de razón, pasa a ocupar un lugar secundario, que no afecta a las relaciones entre la criatura y el Creador. La principalidad y núcleo de la ontología se otorga, en cambio, a la *aseidad* y *abaliedad* como estatuto propio de Dios y de la criatura, respectivamente[117].

117 DM, 28, 1, 6: «dividi posset ens in illud quod habet esse *a se* et illud quod habet esse *ab alio* (...). Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima». Cfr. ALCORTA, J. I., *Problemática del tema de la creación en Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), p. 320. Asimismo, HELLIN, J., *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura*, en «Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez», Madrid, 1948, I, pp. 289-290. Este autor señala que la abaliedad de la criatura es una «abaliedad intrínseca, total y esencial» (p. 290). La consecuencia de esto es que entonces «la diferencia entre Dios y la criatura no consiste en que en Dios la esencia y la existencia se identifiquen realmente y en la criatura se distingan realmente; en ambos la esencia y la existencia se identifican realmente, porque ésta es la condición esencial para que haya un ser real y no una quimera» (p. 277). Esa diferencia entre Dios y la criatura consistirá en la *aseidad* de Dios frente a la *abaliedad* del ente creado.

La primacía que se concede a la posibilidad es un preludio del tratamiento moderno del tema, en el que el posible se considera *qua essentia* y se distingue netamente de la casi inconsistente noción de potencia[118]. La posibilidad, separada de la potencia real, se despliega en un desarrollo especulativo rico e independiente que encuentra en el sujeto y su facultad cognoscitiva su sede adecuada; deviene así, ante todo y fundamentalmente, pensabilidad.

118 Cfr. PAPE, *o. c.*, p. 60.

BIBLIOGRAFIA

Se reseñan a continuación las obras y artículos más directamente relacionados con el objeto de este trabajo, a los que se suman alguna exposición de carácter más general de la metafísica suareciana y de su influencia en la historia de la filosofía. La ausencia de un tratamiento sistemático de la posibilidad por parte de Suárez hace que no sea abundante la bibliografía específica sobre este tema. No obstante, dada su relevancia, no es difícil encontrar en diversos estudios dedicados al Eximio referencias y alusiones a la noción de posible, aunque no quede reflejado en el título.

La bibliografía suareciana más completa hasta 1948 es la de MUGICA, P., *Bibliografía suareciana*, Granada,1948. El repertorio bibliográfico de ITURRIOZ, J., *Bibliografía suareciana*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 603-638, proporciona una sistematización muy útil. Desde esta fecha hasta nuestros días, debe consultarse el excelente y casi exhaustivo trabajo de SANTOS-ESCUDERO, C., *Bibliografía suareciana de 1948-1980*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII(1980), pp. 337-375.

* * *

ABRANCHES, C., *As verdades eternas e os possiveis na Metafisica de Suárez*, en «Revista Portuguesa de Filosofia», 4(1948), pp. 364-380.

ALCORTA, J.I., *Problemática de la existencia en Suárez*, en «Revista de Filosofía», VII(1948), pp. 693-720.

ID., *Problemática del tema de la creación en Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr.(1948), pp. 305-333.

ID., *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, 1949.

ALVIRA, T., *Significado metafísico del acto y de la potencia en la filosofía del ser*, en «Anuario Filosófico», XII-1(1979), pp. 9-46.

BRUFAU, J., *Influencia de Suárez en la Ilustración*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII(1980), pp. 65-79.

CABADA-CASTRO, M., *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*, en «Theologie und Philosophie», 49(1974), pp. 324-342.

CASTELLOTE, S., *La posición de Suárez en la Historia*, en «Anales del Seminario de Valencia», 2(1962), pp. 5-120

CORVEZ, M., *Existence et essence*, en «Revue Thomiste», 51(1951), pp. 305-330.

COURTINE, J.-F., *Le projet suarézien de la métaphysique*, en «Archives de Philosophie», 42(1979), pp. 235-274.

ID., *Le statut ontologique du possible selon Suárez*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII(1980), pp. 247-267.

CRONIN, T.J., *Objective being in Descartes and in Suárez*, Roma, 1966.

DEKU, H., *Possibile Logicum*, en «Philosophisches Jahrbuch», 64(1955), pp. 1-21.

DESCOQS, P., *Le Suarézisme*, en «Archives de Philosophie», 2 (1924), pp. 187-218.

ID., *Thomisme et Scolastique*, en «Archives de Philosophie» 5(1927), pp. 1-149.

DI VONA, P., *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, 1968.

DOIG, J.C., *Suárez, Descartes and the objectivity of ideas*, en «The New Scholasticism» 51(1977), pp. 350-371.

DOYLE, J.P., *Suárez on the reality of the possibles*, en «The Modern Schoolman», 45(1968) pp.29-48.

ID., *Suárez on the analogy of being*, en «The Modern Schoolman» 46(1969), pp. 219-249 y 323-341.

ID., *Heidegger and Scholastic Methaphysics*, en «The Modern Schoolman», 49(1972), pp. 201-221.

ID., *Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of F. Suarez*, en «Vivarium», XXII, 2 (1984), pp. 121-160.

DROUIN, P.-E., *L'entitatif et l'intentionnel. Etude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien*, en «Laval Théologique et Philosophique», 6 (1950), pp. 249-313.

ELORDUY, E., *El concepto objetivo en Suárez*, en «Pensamiento» 4, nº extr. (1948), pp. 335-423.

ID., *Duns Scoti influxus in F. Suárez doctrinam*, en «Acta Congressus Scotistici Internationalis», IV(Roma, 1968), pp. 307-337.

FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960-61.

ID., *L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, en «Revue Thomiste», 58(1958), pp. 443-472.

ID., *Esegesi Tomistica*, Roma, 1969.

FAUST,A., *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Heidelberg, 2 vols., 1931-32.

FERRATER MORA, J., *Suárez et la philosophie moderne*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 68(1963), pp. 57-69.

FUETSCHER, L., *Akt und Potenz*, Innsbruck, 1933.

GARCIA LOPEZ, J., *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, en «Anuario Filosófico», II(1969), pp. 137-167.

GARCIA MARTINEZ, F., *Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 11-30.

ID., *El sentido de la realidad en la metafísica suareciana*, en «Miscelánea Comillas», IX(1948), pp. 309-322.

GIACON,C., *La Seconda Scolastica*, II, Milano, 1947.

ID., *Suarez*, Brescia, 1945.

GILSON, E., *L'être et l'essence*, París, 1962.

ID., *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979.

GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*, Milano, 1969.

GOMEZ ARBOLEYA, E., *Suárez*, Granada, 1947.

ID., *Dios y la creación en la metafísica de Suárez*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, pp.479-515.

GOMEZ CAFFARENA, J. *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, en «Pensamiento», 15 (1959), pp. 135-154.

ID., *Suárez, filósofo*, en «Razón y Fe», 138(1948), pp. 137-156.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, 1975.

HELLIN, J., *El ente real y los posibles en Suárez*, en «Espíritu», 10(1961), pp. 146-163.

ID., *¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas?*, en «Pensamiento», 9(1953), pp. 490-499.

ID., *La teoría de los modos en Suárez*, en «Pensamiento», 6(1950), pp. 216-226.

ID., *El concepto formal en Suárez*, en «Pensamiento», 18(1962), pp. 407-432.

ID., *Existencialismo escolástico suareciano*, en «Pensamiento», 12(1956), pp. 157-178.

ID., *La existencia es lo principal en el ente*, en «Pensamiento», 13(1957), pp. 21-38.

ID., *Obtención del concepto del ente, objeto de la Metafísica*, en «Pensamiento», 17(1961), pp. 135-164.

ID., *Las verdades esenciales se fundan en Dios, según Suárez*, en «Revista de Filosofía», 22(1963), pp. 19-42.

ID., *Más sobre el existencialismo escolástico suareciano*, en «Espíritu», 30(1981), pp. 161-169.

ID., *El ente y la existencia en Suárez*, en «Espíritu», 29(1980), pp. 45-54.

ID., *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, pp. 517-561.

ID., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr.(1948), pp. 123-167.

ID., *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura*, en «Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez», Madrid, 1949, I, pp. 251-290.

IRIARTE, J., *La proyección sobre Europa de una gran metafísica. Suárez en la filosofía de los días del Barroco*, en «Razón y Fe», 138 (1948), pp. 229-263.

ITURRIOZ, J., *Fuentes de la metafísica de F. Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 31-89.

ID., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, 1949.

JANSEN, B., *Der Konservativismus in den «Disputationes Metaphysicae» des Suárez*, en «Gregorianum», 21(1940), pp. 452-481.

ID., *Die Wesensart der Metaphysik des Suarez*, en «Scholastik», 15(1940), pp. 161-185.

KAINZ, H.P., *The suarezian position on being and the real distinction. An analytic and comparative study*, en «The Thomist», 34 (1970), pp. 289-305.

LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, 1977.

LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des XVII Jahrhunderts*, en «Ibero-Amerikanische Studien», VI, Hamburg, 1935.

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, 1984.

MARC, A., *L'idée de l'être chez St. Thomas et dans la scolastique postérieure*, en «Archives de Philosophie», 10(1933), pp. 1-144.

MARTINEZ GOMEZ, L., *Lo existencial en la analogía de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr(1948), pp. 215-243.

MESNARD, P., *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez*, en «Archives de Philosophie», 18(1949), pp. 7-32.

NEIDL, W. N., *Der Realitätsbegriff des F. Suarez nach den «Disputationes Metaphysicae»*, München, 1966.

NOREÑA, C. G., *Heiddeger on Suarez: The 1927 Marburg Lectures*, en «International Philosophical Quartely», 23(1983), pp. 407-424.

ID., *Suarez and Spinoza: the metaphysics of modal being*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XII(1985), pp. 163-182.

OWENS, J., *The number of terms in the suarezian discussion of essence and being*, en «The Modern Schoolman», 34 (1957), pp. 147-191.

PAPE, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, I, Hamburg, 1966.

PECCORINI, F.L., *Suarez's struggle with the problem of the one and the many,* en «The Thomist», 36(1972), pp. 433-471.

PETERSEN, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921 (repr. Suttgart, 1964).

PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore posible?,* vol. II, París, 1975.

ID., *L'être*, París, 1973.

POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, 1964.

RABADE ROMEO, S., *La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo*, en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», III (1963), pp. 73-86.

RAST, M., *Die Possibilienlehre des F. Suarez*, en «Scholastik», 10(1935), pp. 340-368.

RIERA MATUTE, A., *Reflexiones en torno a la posibilidad*, en «Anuario Filosófico», V(1972), pp. 411-465.

RIVA, F., *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti*, en «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 71(1979), pp. 686-699.

ROBINET, A., *Suarez dans l'oeuvre de Leibnitz*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII(1980), pp. 191-209.

ROIG GIRONELLA, J., *Las directrices fundamentales de la metafísica*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía» II, Madrid, 1949, pp. 883-899.

ID., *La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr.(1948), pp. 169-213.

SANTOS, D., *Objecto da metafisica em Suarez*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, pp. 915-922.

SCHNEIDER, M., *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez*, en «Wissenschaft und Weisheit» 24(1961), pp. 40-68.

SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967.

SEPICH, J.R., *Naturaleza de la filosofía primera, o metafísica, en Suárez*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», II, Madrid, 1949, pp. 491-504.

TOVAR LLORENTE, J., *La necesidad de los juicicios ideales*, Madrid, 1940.

YELA UTRILLA, J.F., *El ente de razón en Suárez*, en «Pensamiento», 4, nº extr. (1948), pp. 271-303.

WELLS, N. J., *Suarez on the eternal truths*, en «The Modern Schoolman», 58(1981), pp. 73-104 y 159-174.

ID., *Suarez, historian and critic of the modal distinction between essential being and existential*

being, en «The New Scholasticism», 36(1962), pp. 419-444.

ID., *Descartes and the Scholastics briefly revisited*, en «The New Scholasticism», 35(1961), pp. 172-190.

ID., *Old bottles and new wine: a rejoinder to J.C. Doig*, en «The New Scholasticism», 53(1979), pp. 515-523.

WUNDT, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1939.

ZUBIMENDI, J., *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, en «Pensamiento», 40(1984), pp. 179-202.

ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1972.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCION FILOSOFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes.*
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit.*
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho).*
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual.*
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser.*
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista).*
7. LEONARDO POLO: *El ser* (I volumen: *La Existencia extramental*).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica.*
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura.* (Segunda edición).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad.*
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas.*
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought.*
14. ANTONIO LIVI: *Étienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Étienne Gilson).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible.*
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad).*
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo.*
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant.*
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica).
20. VARIOS: *Veritas et sapientia.* En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans», en Espinosa.*
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes.*
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista.*
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna.*
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás.*
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y su relación interna en Alfred North Whitehead.*
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento.*
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo.*
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad.*
31. ANGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos.*
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson.*
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino.*
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Las razones del Tomismo.*
36. M.ª JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty.*

37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico.*
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos.*
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.*
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein.*
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I), (2.ª edición).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje.*
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal.* Estudio de Quine y Kripke.
44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad.* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad. (La teoría crítica de Jürgen Habermas).*
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal. Su alcance y sus límites.*
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi.*
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes.*
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles.*
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo.*
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).
53. M.ª Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad.*
55. José M.ª Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación.*
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald.*
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.*

LIBROS DE INICIACION FILOSOFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (2.ª reimp.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (2.ª ed.).
3. Angel Rodríguez Luño: *Etica* (2.ª reimp.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (1.ª reimp.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (2.ª ed.).
6. Mariano Artigas, Juan José Sanguineti: *Filosofía de la Naturaleza.*
7. Mariano Artigas: *Introducción a la Filosofía* (1.ª reimp.).
8. José Ignacio Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval.*
9. Angel Luis González: *Teología Natural.*
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea.*

En preparación:

Víctor Sanz Santacruz: *Historia de la Filosofía Moderna.*
Jacinto Choza, Jorge de Vicente: *Psicología.*

La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez

Las **Disputationes Metaphysicae** de Francisco Suárez —"ese verdadero compendio de la escolástica", como las denominó Schopenhauer— no se limitan a ser un mero resumen de la especulación precedente, una exposición neutra y erudita del estado de la cuestión. Hay aspectos no desdeñables en esta obra que ejercerán una influencia profunda y duradera en el nuevo rumbo del filosofar y hacen de Suárez un adelantado del pensamiento moderno.

La cuestión del posible que se ofrece en el presente estudio se inserta de lleno en la consideración del ente real, objeto de la ciencia primera, y constituye una de las nociones centrales de la metafísica suareciana. La pregunta por la posibilidad se configura como algo originario y fundante que condiciona toda otra interrogación sobre el ser, pues al hilo de ella comparecen en el discurso suareciano nociones como las de **ente, realidad, existencia, nada,** confirmando así la especial relevancia de un concepto —el de **posible**— que se convertirá en una de las claves interpretativas de la metafísica de la edad moderna.

COLECCION FILOSOFICA